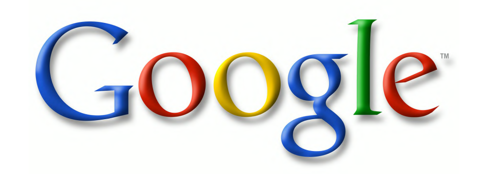



SE TAIRE ET FAIRE



ESSAI

SUR LA

PSYCHOLOGIE.

IMPRIM. DE BÉTHUNE, HÔTEL PALATIN, PRÈS SAINT-SULPICE.

ESSAI

SUR LA

PSYCHOLOGIE,

COMPRENANT

LA THÉORIE DU RAISONNEMENT ET DU LANGAGE,
L'ONTOLOGIE, L'ESTHÉTIQUE ET LA DICÉOSYNE.

> Τὰ μὲν τεκμηρίοις σαφέσι παρ' αὐτῆς τῆς φύσεως ἐκμαθών· τὰ δὲ καὶ δόξῃ μετὰ λόγου τὸ εἰκὸς ἀπὸ τῆς νοήσεως ϛοχαζόμενος.
>
> *Occell. Lucan. De nat. univ.* l. 1.



PARIS,
REY ET GRAVIER, QUAI DES AUGUSTINS, N.° 55;
J. P. AILLAUD, QUAI VOLTAIRE, N.° 11.

1826.

AVERTISSEMENT.

Cet Essai sur la Psychologie a été écrit à la fin de l'année 1824, dans l'intention de concourir au prix proposé par l'Academie Royale des Sciences de Copenhague, sur la question suivante:

« Quelle est la véritable notion de la »Psychologie, et quelle est la relation de »cette science avec celles qui s'y rap»portent? Doit-on admettre la distinc»tion que des savans ont voulu établir »entre la psychologie empirique et la »psychologie rationelle? »

Des obstacles inattendus nous ayant empêché de faire l'envoi de ce mémoire en temps opportun pour le concours fixé au commencement de janvier 1825, nous croyons répondre en quelque sorte aux vues de l'académie en rendant public notre travail, tel que nous l'avions rédigé. Mais, n'étant plus forcés de nous renfermer dans les limites d'un mémoire académique, nous avons développé dans des notes quelques points qui n'avaient pas pu l'être convenablement dans le corps de l'ouvrage.

Ces développemens ont nécessité quelques citations des anciens philosophes : et, quoique nous ayons tâché d'en être aussi économes que possible, le nombre en est devenu assez considé-

rable pour nous déterminer à les renvoyer à la fin de l'ouvrage.

Nous espérons obtenir, après ces explications, l'indulgence du public pour cette distribution moins agréable sans doute aux lecteurs, que si l'ouvrage eût été conçu d'abord sur un plan qui permît de faire entrer dans le texte toutes ces différentes matières.



TABLE DES MATIÈRES.

PREMIÈRE PARTIE.

DE LA CLASSIFICATION DES SCIENCES PSYCHOLOGIQUES.

DES SCIENCES EN GÉNÉRAL.

DES SCIENCES PSYCHOLOGIQUES.

DÉFINITIONS PRÉLIMINAIRES.

DES IDÉES.

DES QUALITÉS DES CORPS.

THÉORIE DE LA CAUSALITÉ.

DE L'ACTION RÉCIPROQUE DE PLUSIEURS SUBSTANCES.

SYSTÈME DE L'UNIVERS.

THÉORIE DU MOUVEMENT.

DU RAISONNEMENT.

DE LA FORMATION DES ÉLÉMENS DES SCIENCES.

COMPARAISON ENTRE LES SCIENCES PSYCHOLOGIQUES ET LES SCIENCES PHYSIQUES ET MATHÉMATIQUES.

LIMITES ENTRE LA PSYCHOLOGIE PROPREMENT DITE ET LES SCIENCES PSYCHOLOGIQUES.

DEUXIÈME PARTIE.

DE LA PSYCHOLOGIE EN GÉNÉRAL.

OPINIONS DES PHILOSOPHES SUR LA DIVISION DE LA PSYCHOLOGIE.

DE LA FACULTÉ DE PENSER, ET DU RAISONNEMENT.

DES DOCTRINES SUR LES NOTIONS PRÉEXISTANTES OU LA RAISON PURE.

TABLE.

EXAMEN DES DOCTRINES SUR LA RAISON PURE.

FIN DE LA TABLE.

INTRODUCTION.

MESSIEURS,

TOUTES les personnes, qui se sont livrées à la lecture des ouvrages que les philosophes ont écrits à différentes époques sur la *Psychologie*, doivent avoir remarqué que plusieurs d'entre eux ont considéré comme des parties intégrantes de cette science un grand nombre de connaissances que d'autres en ont exclues comme lui étant absolument étrangères. Les uns ont divisé cette branche de la philosophie en *empirique* et en *rationnelle*; d'autres l'ont qualifiée de *science purement rationnelle*, tandis qu'une troisième secte n'y reconnaît qu'un ensemble de connaissances *empiriques*.

Cependant personne ne paraît s'être particulièrement appliqué à rechercher la cause de cette divergence d'opinions.

Le programme par lequel vous venez d'inviter les savans à s'occuper de ce sujet intéressant, leur indique en même temps que pour bien déterminer les limites de la science, ainsi que pour distinguer les connaissances qui dérivent immédiatement de nos *sensations*, de celles qui appartiennent au domaine de la *raison*, il faut commencer par fixer la véritable notion de la *Psychologie*.

Pénétré de l'importance du problême, quoique fort éloigné de prétendre à le résoudre entièrement, j'ai essayé d'y concourir ; et je me trouverai heureux, si ce Mémoire, production d'une plume peu exercée, ne vous paraît pas indigne de figurer parmi ceux qui vous seront adressés.

ESSAI

SUR

LA PSYCHOLOGIE.

PREMIÈRE PARTIE.

DE LA CLASSIFICATION DES SCIENCES PSYCHOLOGIQUES.

DES SCIENCES EN GÉNÉRAL.

Élémens constitutifs d'un corps de science.

1. Si l'on considère sous le point de vue le plus général les différentes branches des connaissances humaines, on peut les diviser en *connaissances isolées* les unes des autres, et en

connaissances réunies formant un *corps de science*.

2. Mais pour que des connaissances forment un corps de science, il faut qu'elles satisfassent plus ou moins à cinq conditions que l'on peut regarder comme autant *d'élémens de la science en général*; savoir : les *faits*, la *nomenclature*, le *système*, la *théorie*, et la *méthode*.

Faits.

3. Le premier pas dans l'étude de la nature ne nous conduit qu'à la connaissance d'individus. Nous ne faisons même qu'observer des états individuels de chaque objet. Ce sont ces observations individuelles que l'on appelle des *faits*.

Nomenclature.

4. Pour désigner ces faits, pour exprimer chacune des circonstances dont ils se trouvent revêtus, on a besoin de noms et de phrases, dont le nombre et la variété s'accroissent

à mesure que l'on sent la nécessité d'énoncer clairement et distinctement ces mêmes faits : et, voilà ce qui constitue la *nomenclature* de la science.

Système.

5. Cependant à mesure que le nombre des observations individuelles augmente, nous remarquons qu'elles se rangent comme d'elles-mêmes dans notre esprit en différens groupes. On aperçoit en même temps dans chaque objet d'un même groupe une propriété ou un ensemble de propriétés communes à tous ceux qui s'y trouvent compris. On nomme ces groupes des *classes*. Le nom qui sert à désigner que l'individu auquel on l'applique, possède l'ensemble des propriétés communes à tout le groupe, est ce qu'on appelle *nom de classe*. La propriété ou l'ensemble de propriétés communes à tout le groupe, se nomme *caractère de la classe*.

6. De même qu'un premier coup-d'œil nous fait apercevoir rassemblés en classes, tous les individus que nous avions observés séparé-

ment, un regard plus attentif nous fait voir que ces classes sont elles-mêmes composées de plusieurs groupes; et que ces derniers le sont encore d'autres : et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive à des individus qui, réunis en nombre plus ou moins considérable, ne forment cependant qu'un simple groupe qu'on ne saurait subdiviser, et que l'on nomme *espèce.*

7. Tous les groupes intermédiaires, depuis la classe jusqu'à l'espèce, sont désignés sous les différentes dénominations d'*ordre*, *section*, *famille*, *genre*, etc.

8. Cette distribution des faits qui se forme naturellement dans notre esprit, constitue le troisième élément de la science : et c'est là ce qu'on nomme *système* (Voy. NOTES : I.)

Théorie.

9. Cependant tant que nous ne possédons que la connaissance d'un nombre quelconque de *faits*, lors même que nous aurions déjà

une riche *nomenclature*, et que nos connaissances se trouveraient arrangées en *système*, cela ne suffirait pas à tous les besoins de la science. Il nous faut encore connaître la *cause*, la *raison* et les *effets* des phénomènes qui sans ce triple lien ne seraient que des faits isolés et dont l'observation serait à-peu-près dénuée de toute utilité. Un *effet* se présente-t-il à nos yeux, il faut que nous puissions en découvrir la *raison* et la *cause*. Un phénomène étant donné, nous ne saurions nous dispenser de rechercher les effets dont il peut devenir la *raison*. Les principes qui doivent nous guider dans la solution de ces trois problêmes, forment l'ensemble de la *théorie* de la science.

Méthode.

10. Parvenu à cette hauteur, le philosophe se trouve avoir acquis la connaissance d'une grande quantité d'*objets*. Il a appris à les observer, à les nommer, à les classer. Le *langage* de la science à laquelle il s'est voué, lui est devenu familier. Les *faits* sur lesquels repose

cette science se trouvent tous présens à son esprit, réunis dans un corps de *système*. Il est même en possession d'une *théorie*, au moyen de laquelle il lui est facile de passer de la connaissance du présent à celle du passé et de l'avenir. Toutes ces richesses ne constituent pas encore ce que l'on nomme la *science*. C'est à la vérité un superbe édifice, monument éternel de gloire pour le génie qui l'a élevé ; mais il ne présente aux yeux même de ceux qui sont le plus en état de l'admirer qu'un labyrinthe dont son auteur seul possède les secrets : et encore celui-ci n'ayant d'autre guide que l'instinct qui l'a conduit à la formation de l'édifice, il lui arrive très-souvent de s'y égarer lui-même. Ce n'est donc pas assez que d'avoir édifié ; il faut encore savoir comment on s'y est pris ; il faut avoir remarqué les points où l'on s'est égaré, ainsi que ceux où l'on a rencontré juste, afin d'éviter les mêmes écueils et de reconnaître la route que l'on doit suivre. Les règles qui indiquent la marche qu'on a suivie pour élever l'édifice et celles qu'on doit suivre pour le continuer et pour en corriger les défauts, constituent le cinquième élément

de la science auquel on a donné le nom de *méthode*.

DES SCIENCES PSYCHOLOGIQUES.

Coup-d'œil général.

11. Chaque science a des *faits* qui n'appartiennent qu'à elle ; chacune a sa *nomenclature*, son *système*, sa *théorie*, et sa *méthode*. Cependant il y a des observations, des expressions, des règles même, tant pour la construction des systèmes que pour le développement de la théorie qui sont communes à toutes les sciences. L'ensemble de ces règles qui font une des branches les plus importantes de la philosophie, peut être nommé *méthodologie*.

12. Ces faits, ces expressions communes à toutes les sciences, constituent le domaine de la *Psychologie*. Car toute science ne pouvant avoir pour objet que les facultés de l'esprit ou les propriétés des corps, celles qui sont comprises

dans la première de ces deux classes ont reçu en commun le nom de *sciences psychologiques.*

Les trois facultés de sentir, penser et vouloir sont aussi les trois objets tant de la *Psychologie générale* que de ses applications, ou comme nous venons de les nommer, des *sciences psychologiques.*

13. Le *bon* et le *juste*, l'*agréable* et le *beau* sont les objets de nos désirs : et par conséquent la *théorie de la vertu* ou *dicéosyne*, et la *théorie du goût* ou *esthétique* constituent, après la *théorie de l'observation* et celles du *raisonnement* et du *langage*, les divisions les plus générales de la psychologie.

14. Le dessein, la peinture, la gravure, la sculpture, l'architecture, la musique, la poétique et l'éloquence, ces différentes branches de l'esthétique ont été nommées de tout temps les *beaux-arts.* Mais ce que les philosophes n'ont pas toujours reconnu, c'est que la *théorie générale des beaux-arts* dérivant d'un principe commun à tous, fait une partie aussi essentielle de la psychologie que l'*art de penser.*

15. Semblables au tisserand qui ne s'inquiète pas de savoir comment ont été filés et tordus les fils dont la chaîne sur laquelle il travaille est composée, les philosophes du moyen âge croyaient que celui qui enseigne l'*art de penser* ou la logique n'a rien à démêler avec la *rhétorique* ou la *grammaire*. Repoussées par la philosophie, ces deux sciences ont cru pouvoir s'en passer. De là est résulté que les grammairiens et les rhéteurs, contents de savoir ce que leurs devanciers avaient écrit sur leur art, ont regardé comme superflu d'entrer dans un examen philosophique des principes de la science, dont ils enseignaient les préceptes.

16. On ne doit pas être surpris que lorsque l'*art de bien parler* était exclu des écoles de la philosophie, tous les autres beaux-arts aient été regardés avec dédain par les philosophes qui, du haut de la sphère des abstractions les ont considérés comme l'emploi d'une classe, supérieure au vulgaire, il est vrai, mais placée fort au-dessous d'eux, dans la chaîne des êtres intelligents.

17. Heureusement ces temps que l'on pourrait appeler l'enfance de la science, ne sont plus. Aujourd'hui les philosophes sont tous d'accord que la *théorie du raisonnement est inséparable de celle du langage*. Persuadés avec le grand Fontenelle que celui qui ne serait pas bien intelligible ne saurait être bien intelligent, ils considèrent tous la richesse et la clarté de la langue d'une science comme la seule mesure de l'exactitude et de la richesse des connaissances qui en font l'objet. (Voy. NOTES : II.)

18. Plus conséquents par rapport à la *dicéosyne*, tous les philosophes, tant anciens que modernes, ont tâché de développer dans leurs traités de psychologie la *théorie de la vertu*. Cependant par une nouvelle inconséquence, on ne s'est pendant long-temps occupé que des vertus les plus générales et communes à tous les hommes, dans tous les états.

C'est seulement dans les derniers siècles que l'on a commencé à traiter, sous le nom de *droit naturel*, de la science des devoirs des ci-

toyens et des sociétés, et à la considérer comme une partie élémentaire de la philosophie, ainsi que Platon et Aristote l'avaient fait d'après Socrate.

Division des sciences psychologiques.

19. On peut donc regarder comme généralement reçu aujourd'hui que la *théorie du raisonnement et du langage* (ce qui embrasse la *logique*, la *grammaire générale* et la *rhétorique*), forment une première classe des *sciences psychologiques.*

20. Après elle vient le *traité des passions* considérées d'abord comme n'étant que de simples sensations, et se rapportant à des objets de *goût*; partie de nos connaissances qui comprend les règles de l'*esthétique* ou la *théorie de l'éloquence, de la poésie et généralement de tous les beaux arts* (Voy. NOTES : III.)

21. Si nous considérons ensuite les *passions* comme des *actes moraux* et sous le rapport de

vertu ou de *vice*, il en résulte un nouvel ordre de connaissances qu'on peut comprendre sous le nom général de *dicéosyne* qui embrasse non-seulement la *morale universelle*, mais encore le *droit naturel de l'homme* et le *droit naturel des nations*.

22. Mais les modernes en rappelant au sein de la philosophie toutes ces sciences psychologiques, ont oublié de marquer la ligne de séparation entre celles qui appartiennent à la psychologie elle-même et celles qui n'en sont à proprement parler que des applications. Pour y parvenir il aurait fallu déterminer par de bonnes définitions le sens des expressions qui servent à désigner ces différentes sciences. On l'a essayé à la vérité; mais comme on a fait entrer dans ces définitions nombre d'expressions qui auraient dû elles-mêmes être préalablement définies, toutes ces définitions ont été en pure perte et sont devenues une nouvelle source de graves erreurs.

23. Pour éviter un semblable écueil, je vais essayer de bien préciser le sens des expressions

qui me paraissent indispensables pour déterminer la nature et les limites des sciences psychologiques.

DÉFINITIONS PRÉLIMINAIRES.

Théorie de la définition.

24. Quand nous adressons la parole à quelqu'un, si nous croyons en *être compris*, c'est parce que nous pensons que nos expressions *excitent* en lui les mêmes idées qu'elles réveillent en nous toutes les fois que nous les entendons prononcer.

25. Plus le nombre d'idées semblables que réveillent chez deux interlocuteurs les mêmes expressions est grand, *mieux ils se comprennent*. Si au contraire ces expressions ne réveillent chez celui qui écoute aucune idée semblable à celle de celui qui parle, nous disons *qu'ils ne se comprennent point*.

26. Mais que fait en pareil cas celui qui veut

être compris? Il explique ce qu'il entend lui-même par l'expression non comprise : c'est-à-dire, il expose et énumère les idées que cette expression réveille chez lui, lorsqu'il l'entend prononcer en semblables circonstances. Cet expédient se nomme *définir*. Donc définir une expression, c'est faire le dénombrement des idées qu'elle réveille habituellement chez ceux qui l'emploient ou qui l'entendent dans une circonstance semblable.

Différentes sortes de définitions.

27. Toute expression désigne une de ces trois choses, savoir, les qualités qui constituent un *individu*, ou celles qui constituent le caractère de l'*espèce*, ou enfin celles qui constituent le caractère du *genre*.

28. Pour distinguer les définitions qui répondent à ces trois différentes sortes d'expressions, on est convenu de nommer *description* celle qui expose la signification des noms individuels; *définition spécifique* ou *particulière*

celle qui explique le sens d'une expression qui n'est applicable qu'aux individus d'une certaine espèce : et enfin définition *générique* ou *générale*, celle d'une expression commune à tous les individus d'un même genre, quelque différentes que puissent être les espèces auxquelles ils appartiennent.

29. Il n'y a donc que les définitions génériques qui présentent toute l'étendue du mot qu'il s'agit de définir. Aussi quand on parle d'une définition sans y ajouter d'épithète, il est sous-entendu que c'est d'unedéfinition générique qu'il s'agit. (Voy. NOTES : IV).

30. Il arrive souvent que nous trouvant embarrassés pour définir une expression dans toute sa généralité, nous commençons par fixer le sens qu'on lui donne dans quelques circonstances particulières, croyant faire saisir plus facilement de cette manière le sens général qu'elle peut avoir dans tout autre cas.

31. Cette méthode peut occasionner de graves erreurs en ce que nous croyons avoir présenté la signification d'une expression dans

toute son étendue, tandis que nous n'avons fait connaître cette signification que dans quelques cas particuliers.

32. Malgré cet inconvénient, on doit reconnaître que c'est la seule marche à suivre pour parvenir à faire comprendre le sens d'une expression, en arrivant successivement par des définitions partielles à la définition générale. Car ce n'est qu'après avoir bien décrit et caractérisé les espèces, que l'on peut parvenir à bien caractériser et fixer les genres.

33. Veut-on avoir la définition générique d'un mot? Que l'on prenne au hasard un grand nombre de phrases usuelles dans lesquelles ce mot se trouve employé; que l'on recherche, en rapprochant ces phrases les unes des autres, quelles sont les idées qui leur sont communes à toutes. L'ensemble de ces idées formera exactement la définition générale du mot, *pour tous les cas représentés par ces mêmes phrases.* Plus le nombre de ces phrases sera grand, plus on sera certain d'être parvenu à la définition la plus générale du mot en question, à une définition qui expose clairement le sens de ce

mot dans toutes les autres phrases où nous pourrons le rencontrer (Voy. NOTES : V).

34. Lorsqu'on veut savoir si telle définition qu'on nous donne comme exacte, l'est réellement *pour le cas dont il s'agit*, il faut suivre la méthode inverse de celle que nous venons de décrire. On prend un nombre quelconque de phrases dans lesquelles l'expression définie se trouve employée *dans le même sens*; on y substitue la définition dont on cherche à connaître la justesse; et si le sens de chaque phrase reste tel qu'il était auparavant, il sera prouvé que *la définition est juste pour tous ces cas*, puisqu'elle s'y est montrée l'équivalente de l'expression qu'elle était destinée à représenter. Plus le nombre de phrases dans lesquelles on aura fait cette épreuve sera grand, plus la définition donnée sera générale et complette.

35. Nous venons de dire que pour définir une expression, on doit prendre plusieurs phrases usuelles dans lesquelles cette expression se trouve employée : et que leur rapprochement

fera connaître les idées qu'on attache généralement à l'expression que l'on veut définir. Les *définitions* de cette espèce sont appelées *positives.*

36. Mais, si au lieu de prendre des phrases usuelles, nous en formons d'arbitraires en y faisant entrer telle ou telle expression dans un sens différent de celui qu'elle a habituellement, et que nous déduisions du rapprochement de ces phrases la définition de cette expression que nous y avons fait entrer dans un sens arbitraire, nous faisons alors ce qu'on appelle une *définition hypothétique* (Voy. NOTES : VI).

37. Ces deux sortes de définition donnent origine à deux sortes de *sciences* dont les unes sont nommées *positives* et les autres *hypothétiques* (Voy. NOTES : VII).

38. Une autre distinction fort en vogue parmi les philosophes, c'est celle de *définitions historiques* et de *définitions philosophiques*, ou dans d'autres termes (selon les différentes écoles), de *définitions du nom* et de *définitions de l'objet* tel qu'il est en lui-même.

39. Il y a peu d'erreurs qui aient été aussi fécondes que celle-ci en conséquences funestes pour les sciences. Il nous paraît cependant qu'on aurait pu facilement s'en garantir; car la *définition d'un objet* ne peut être que *le dénombrement de ses qualités connues*, ou ce qui revient au même, des qualités dont le souvenir est retracé dans notre esprit par le nom de cet objet, lorsque nous l'entendons prononcer. Mais c'est précisément là ce qu'on appelle *définir le nom* d'un objet, ainsi que nous l'avons vu plus haut (§. 26). Par conséquent la distinction entre la *définition du nom* et la *définition de l'objet*, est absolument imaginaire.

DES IDÉES.

De l'association des idées.

40. Nous savons par expérience que lorsque deux objets ont affecté nos sens en même temps ou à très-peu d'intervalle, et que l'un d'eux vient ensuite se présenter de nouveau à nos regards, l'autre, quoique absent, se re-

trace aussitôt à notre souvenir. C'est pourquoi on appelle *associées* les idées de ces deux objets (Voy. NOTES : VIII).

41. Si à mesure qu'une suite d'objets se présente à nos yeux, nous les entendons nommer l'un après l'autre, il en résulte une triple association d'idées, savoir : 1.° celle des idées que la vue de ces différens objets a fait naître dans notre esprit ; 2.° celle des idées que nous avons reçues par l'ouïe en entendant nommer ces objets ; 3.° l'association des idées qui nous ont été transmises par la vue, avec celles qui nous ont été transmises par l'ouïe.

Des sensations.

42. Supposons, comme chose possible, qu'il y eût un homme absolument privé des cinq sens à la fois, dès le premier moment de son existence. Ce serait une espèce de statue qui n'éprouverait rien de ce que nous nommons *sensation. Elle ne sentirait rien. Elle n'aurait idée de rien*, et aussi long-temps que cet état d'insensibilité durerait, *elle resterait privée de toute idée.*

43. Si nous accordons maintenant à notre statue le sens de la vue seulement, et que différens objets, par exemple un arbre et un oiseau, se présentent en même temps à ses yeux, l'association d'idées, dont nous venons de parler, aura lieu chez elle ; et lorsqu'un de ces objets, disons l'arbre, s'offrira de nouveau à sa vue, il réveillera dans son esprit, non-seulement la sensation qu'il y a produite la première fois, mais aussi celle produite par l'oiseau que nous supposons absent et dont cependant la figure se retracera à son imagination, comme s'il était présent.

44. C'est ainsi que dans nos rêves les idées des objets se reproduisent si vivement dans notre esprit, que pour nous, dans ce moment-là, leur souvenir ne diffère en rien de la réalité.

45. C'est encore ainsi que pendant le délire ou dans l'état de folie, le malade ne peut point distinguer, quant à la réalité de l'existence, les objets que le souvenir présente à son imagination, de ceux qui sont réellement présens à ses yeux. Souvent même ces derniers, quoique agissant sur les sens, ne sont pas plus reconnus

par lui (bien qu'ils lui soient familiers), que s'ils n'étaient pas présens. Tellement l'agitation des organes intérieurs l'emporte dans ces circonstances sur le degré de mouvement imprimé à ses sens extérieurs par les objets présens.

46. C'est donc une condition essentiellement nécessaire pour que les idées se présentent à notre esprit, dans l'état actuel de notre existence, que les organes de nos sens soient mis en mouvement. Mais ce mouvement peut être excité soit par l'action des objets présens sur nos organes extérieurs, soit en l'absence des objets, par d'autres causes qui, agissant sur nos organes intérieurs, produisent le même effet que produiraient ces mêmes objets s'ils étaient présens (Voy. NOTES : IX).

De la mémoire.

47. Quoique le *souvenir* ainsi que l'*imagination* ne puissent faire renaître d'autres idées que celles déjà produites par les objets lorsque ces objets ont agi sur nos sens, on est convenu de distinguer ces deux cas en ne donnant aux

idées présentes à notre esprit le nom de *sensation*, que lorsqu'elles proviennent de l'impression actuelle des objets sur nos sens; et en employant les noms de *souvenir* ou *d'imagination* pour désigner *ces mêmes* idées lorsqu'elles se réveillent chez nous dans l'absence des objets (Voy. NOTES : X).

48. Ce que nous avons remarqué en supposant notre statue douée seulement du sens de la vue est également applicable aux autres sens. En sorte que si nous la supposons douée du sens de l'ouïe seulement, le souvenir des sons *qu'elle a entendus* n'est autre chose pour elle que la reproduction des idées de ces mêmes sons.

49. Ainsi chez nous le souvenir des noms qui servent à désigner les objets n'est que la reproduction des idées des sons que nous avons entendus lorsqu'on nous a nommé ces objets. Il faut en dire autant du langage figuré : hiéroglyphique, symbolique, phonique ou mimique. Car ainsi que le souvenir des *noms prononcés* n'est que le rappel des sensations de l'ouïe, celui des *noms figurés* n'est que le rappel

des sensations de la vue ou du toucher ; et les uns comme les autres ne sont appelés *noms*, ou plus généralement encore *signes* des objets que parce qu'ils rappellent les idées de ces mêmes objets.

50. Dire *qu'on se souvient*, que l'*on a gardé le souvenir*, que l'on a la *réminiscence* d'un objet qui se présente à nos yeux, c'est dire *qu'on est sûr de l'avoir déjà vu*. Cette certitude provient de ce que nous trouvons dans notre esprit les idées de ces objets associées à celles d'autres objets qui ne sont pas présens : association qui ne peut avoir lieu que parce que nous avons vu ces objets ensemble à une époque antérieure.

Du jugement.

51. Si en regardant une plante, je remarque que les pétales de la fleur qui la couronne sont de couleur rouge, et que les feuilles attachées à sa tige sont de couleur verte, je remarque en même temps que la couleur de toutes les pétales est la même. Voir cette identité est ce qu'on appelle *juger*. Je remarque aussi que

la couleur des pétales est différente de celle des feuilles. Voir cette différence c'est encore *juger*.

De la comparaison.

52. La même plante nous offre dans ses fleurs et dans ses feuilles l'occasion de faire une suite de jugemens d'identité ou de différence par les impressions qu'elles produisent sur nos autres sens. Ainsi nous trouvons qu'il y a identité d'odeur et de goût entre toutes les fleurs, et différence entre l'odeur des fleurs et celle des feuilles; entre le goût des unes et des autres: ou bien nous trouvons identité entre l'odeur des fleurs et celle des feuilles, entre le goût des fleurs et celui des feuilles. Ces différentes remarques sont une suite de jugemens, et cette suite de jugemens est appelée *comparaison.*

Sensations simples et sensations composées.

53. Deux pierres prismatiques se présentent à nos yeux toutes les deux blanches et transparentes, mais l'une plus compacte, plus pesante, plus dure, plus froide que l'autre, et

réfléchissant une plus grande masse de lumière. On nous désigne la première sous le nom de *marbre*, la seconde sous le nom d'*albâtre*, et toutes les deux sous le nom de *corps*. A mesure que nous observons les différentes qualités de ces deux corps, nous les entendons nommer figure, couleur, transparence, densité, pesanteur, dureté, froideur, éclat.

54. L'ensemble de ces sensations différentes les unes des autres s'appelle *sensation composée*. On la dirait *simple* si l'objet n'agissait que sur l'un de nos sens, et qu'il ne nous fît éprouver qu'une seule sorte de sensation, quelle que fût la durée de son action sur les différentes parties de l'organe affecté. L'homme, que nous supposions ci-dessus, borné au seul sens du toucher, n'aurait qu'une *simple idée* s'il portait sa main sur une simple surface. Mais il aurait une *idée composée* si sa main suivait le contour d'un prisme.

Idées abstraites.

55. Il arrive souvent qu'au lieu d'envisager les idées dans leur ensemble comme nous les

avons reçues, nous en considérons séparément une ou quelques-unes d'entre elles. Cette séparation d'idées, cette manière de les considérer, a été nommée *abstraction*; et les idées ou l'ensemble des idées que nous considérons ainsi séparément des autres ont été nommées des idées *abstraites* ou *intellectuelles*.

56. Ainsi, par exemple, si après avoir touché un corps et l'avoir considéré dans son ensemble, nous nous arrêtons ensuite à ne considérer que sa *surface*, c'est-à-dire sa longueur et sa largeur seulement, sans faire attention à son épaisseur; ou si nous ne considérons que sa longueur seulement, ce qu'on appelle *une ligne*; ou si enfin nous ne l'envisageons que comme un *point*, c'est-à-dire si nous ne faisons aucune attention à ses dimensions; dans tous ces cas nous disons que nous faisons abstraction d'une, de deux ou de trois dimensions du corps en question.

57. Nous avons dit (§. 3), qu'il ne se présente à notre observation que des individus. Mais si après avoir observé plusieurs individus, nous arrêtons notre attention sur les qualités

qui leur sont communes, sans nous occuper de celles par lesquelles ces objets diffèrent les uns des autres ; voilà encore des *abstractions*. C'est au moyen de ces abstractions, ainsi que nous l'avons remarqué (§. 5 et suiv.), que l'on distingue les caractères des classes, des ordres, des genres, etc., sous lesquels les objets se partagent en différens groupes dans notre esprit. On a donné à cette sorte d'idées abstraites le nom d'*idées générales*.

DES QUALITÉS DES CORPS.

Considérations générales.

58. Nous avons détaillé ci-dessus (§. 53) les qualités dont un bloc de marbre en agissant sur nos sens nous aurait donné l'idée. Supposons à présent qu'un sculpteur en ait fait une statue. Rien n'y a été changé que la forme, ce n'est plus ce bloc de marbre que nous avions vu ; mais sous une figure différente, il possède encore toutes les autres qualités que nous avons observées en lui précédemment.

59. Mais si au lieu d'en faire une statue on l'avait brisé et réduit en poussière, ce ne serait plus la seule forme qui se trouverait changée. La couleur, la transparence, la densité, la chaleur spécifique ne seraient plus les mêmes.

60. Il y a donc dans les corps des qualités dont le changement n'apporte aucune altération dans leurs autres qualités : et il y a aussi des qualités qui ne peuvent être changées sans que toutes les autres, ou la plupart d'entre elles, n'en éprouvent une altération remarquable.

Qualités accidentelles, qualités essentielles.

61. Les qualités de la première espèce se nomment des *modes*, des *modifications*, des *accidens*, des *qualités accidentelles*. Les autres se nomment des *qualités essentielles*.

Propriétés.

62. La qualité qu'on ne trouve que dans tel individu, telle espèce ou tel genre d'individus,

se nomme *propriété* de cet individu, de cette espèce, de ce genre, etc.

Attributs.

63. Veut-on dire que telle qualité est à la fois une qualité essentielle et une propriété, on l'appelle *attribut.*

Substances.

64. L'ensemble des qualités essentielles et accidentelles d'un individu à chaque moment donné se nomme la *substance* de ce même individu : et quand on dit d'une qualité, qu'*elle est, qu'elle réside dans telle substance*, on veut dire qu'*elle fait partie de tel ensemble de qualités*, dont l'idée constitue l'idée de l'*individu* dont il s'agit. (Voy. NOTES : XI).

Nature.

65. L'ensemble de toutes les qualités d'un individu, essentielles et accidentelles, actuelles, passées et futures, s'appelle la *nature* de cet individu.

Essence.

66. L'ensemble des seules qualités essentielles se nomme *essence*.

Cas de synonymie entre les mots substance, nature *et* essence.

67. Comme d'après cette définition dans quelque moment que nous considérions un objet, nous ne pouvons qu'y trouver l'ensemble de ses qualités essentielles, tandis que les qualités accidentelles peuvent être différentes en différens momens, on a exprimé cette remarque en disant que l'*essence* est la *véritable nature* de chaque individu.

68. On a dit de même que l'essence était la *véritable substance*, *la base foncière*, le *fond* de chaque individu ainsi que de ses différentes qualités. Ce que l'on a voulu dire par-là c'est que toutes et chacune des qualités d'un individu quelconque *appartiennent toujours à un ensemble de qualités*, variable quant à celles que

l'on nomme accidentelles, mais *constant quant à celles que l'on nomme essentielles.*

Etat.

69. Si l'on compare l'ensemble des qualités essentielles et accidentelles qu'on observe chez un individu dans un moment donné, avec celui observé chez le même individu dans un autre moment, on le nomme l'*état* de l'individu en question, dans le moment dont il s'agit.

70. Lorsque dans un but quelconque nous remarquons l'état de plusieurs objets dans un moment donné, la situation ou l'état de chacun d'eux est appelé *circonstance* relativement au but dont il s'agit. L'ensemble de ces circonstances est appelé *rencontre*, *conjoncture*, *concours* ou *réunion de circonstances.*

Des expressions, exister, cesser d'exister, néant, etc.

71. Quand on dit que *tel objet existe*, cela veut dire, que si nous nous trouvions dans le lieu et dans la circonstance indiqués, nous éprouverions les sensations correspondantes aux qualités désignées, par le nom de cet objet.

72. Au contraire quand on dit d'un objet qu'*il n'existe plus*, qu'*il a cessé d'exister*, qu'*il a fini*, qu'*il a péri* (toutes expressions synonymes), cela signifie que si nous nous trouvions dans les circonstances en question, nos sensations seraient différentes de celles qui répondent aux qualités désignées par le nom de cet objet.

73. Plus généralement encore, quand on dit d'un objet qu'*il s'est anéanti*, qu'*il est tombé dans le néant*, on veut dire que quelles que soient les circonstances où nous nous trou-

vions, nos sensations seront absolument différentes de celles qui répondent aux qualités désignées par le nom de cet objet.

74. Enfin quel que soit le verbe qu'on ajoute aux mots *néant*, *rien*, *non*, et leurs équivalens, ce qu'on veut dire par-là, c'est que la chose dont il s'agit est différente de celle que le verbe signifie.

75. Lorsque l'objet dont on affirme qu'il n'est plus, qu'il a cessé d'exister, n'est pas une substance, mais une ou même plusieurs qualités accidentelles de quelque substance, on dit de celle-ci qu'*elle est changée*. En pareil cas, le changement éprouvé se nomme tout simplement *modification* ou *altération*.

76. Mais si le changement s'est opéré dans des qualités essentielles, on le nomme *transformation*, *transmutation*. (V. §. 101.)

THÉORIE DE LA CAUSALITÉ.

Raison suffisante.

77. Le morceau de marbre que nous avons considéré, au §. 53, sous la forme d'un prisme, s'est offert ensuite sous celle d'une statue. Mais il n'aurait jamais changé de forme si la main du sculpteur n'avait opéré sur lui. Il a donc fallu pour que le marbre prît cette nouvelle forme que le sculpteur changeât le premier en passant de l'état d'inaction où il était, à celui de l'activité nécessaire pour produire sur le marbre le changement dont il s'agit.

78. L'ensemble des opérations de l'artiste qui, par rapport à son état précédent d'inactivité, sont autant de changemens, et par rapport à la statue sont un préliminaire indispensable, se nomme l'*action* du sculpteur, *raison suffisante* ou simplement *raison* du changement ou de la conversion du bloc de marbre en statue; raison *pourquoi* il a changé.

Cause.

79. Le sculpteur est nommé *auteur*, *agent* ou *cause* du changement opéré dans le marbre.

Patient, *Effet.*

80. Le marbre où le changement s'est fait, on le nomme *patient*, et le changement qu'il a éprouvé se nomme l'*ouvrage*, l'*effet* de l'action, le *résultat*, le *produit* ou bien la *production* des opérations, du travail du sculpteur.

Réaction.

81. Mais ce travail ne peut avoir lieu sans que l'artiste n'éprouve quelque fatigue; sans que les instrumens employés à faire l'ouvrage ne s'usent; et en général sans que le patient ne produise à son tour, des effets sur l'agent. Par-là de patient qu'il était, il devient agent et cause relativement aux changemens qu'il fait

éprouver soit à l'artiste, soit aux instrumens dont celui-ci s'est servi. C'est pourquoi de même que le changement de l'agent se nomme *action*, on appelle *réaction* le changement du patient. La réaction qu'on nomme aussi *résistance* devient la *raison* des changemens qui en résultent chez l'agent ; et ces changemens survenus à l'agent s'appellent l'*effet de la réaction* du patient.

Conditions de la causalité.

82. La *théorie de la causalité* suppose donc nécessairement trois conditions indispensables, savoir : 1.° *deux substances*, [l'agent et le patient]; 2.° *trois changemens*, [celui de l'agent ; raison de l'effet. . . . . . celui du patient : effet de l'action. . . . . celui que le patient fait à son tour éprouver à l'agent : effet de la réaction]; 3.° *quatre momens distincts*, [celui qui précède l'action. . . . . . . celui de l'action, c'est-à-dire du premier changement de l'agent . . . . . . celui de la réaction, c'est-à-dire du changement du patient, et du changement que

l'agent en éprouve..... et enfin celui qui suit la réaction.

De diverses expressions relatives au même sujet.

83. Au lieu de dire que la substance A, chaque fois qu'elle se trouve dans de telles ou telles circonstances, produit l'effet D, nous disons qu'*elle a la force* de produire cet effet. On donne à cette force l'épithète de *virtuelle* ou *potentielle*; ou bien on la nomme *faculté*, *puissance*, *vertu*, *capacité* de produire l'effet en question, lorsqu'on veut dire simplement que dans les circonstances données on a toujours observé que la substance A produisait l'effet D. Mais lorsqu'on veut dire que la production de l'effet D a lieu actuellement, on dit que la substance A a la force *actuelle* ou *effective* de le produire.

84. De même en parlant des deux substances A et B, nous disons qu'il y a entr'elles la *relation* ou le *rapport* d'agent et de patient : ce qui veut dire en d'autres termes que *jamais*

le changement D n'a lieu dans la substance B, que le changement C n'ait eu lieu *précédemment* dans la substance A (Voy. NOTES : XII).

85. Comme une pareille assertion ne peut être fondée que sur l'expérience, plus le nombre d'observations qui nous montrent *cette constante succession*, est grand, plus il est probable que la substance A est la cause de l'effet D ; et si outre cela chaque fois que nous avons pu observer le changement C dans la substance A, nous avons vu s'en suivre le changement D dans la substance B, il devient certain pour nous que D est l'effet de la substance A, cause efficiente ; et nous lui donnons alors les épithètes de *certain*, de *sûr*, d'*immanquable*, de *nécessaire*.

86. Nous disons quelquefois qu'il est *douteux*, qu'il est *contingent* si A produira l'effet D. Par-là nous voulons dire que nous ignorons, ou qu'il n'est pas sûr si la substance A se trouvera dans l'état C que nous savons par expérience être le seul après lequel le changement D peut arriver dans la substance B.

87. D'autrefois nous disons qu'il est *impossible* ou *absurde* ou *contradictoire* que l'effet D ait lieu dans la substance B. Cela veut dire que nous avons la certitude que la substance A n'éprouvera pas le changement C.

DE L'ACTION RÉCIPROQUE DE PLUSIEURS SUBSTANCES.

Raison totale et partielle, cause totale, etc.

88. Nous n'avons parlé jusqu'à présent que de l'action de deux substances l'une sur l'autre. Mais si l'expérience nous montrait que l'effet D opéré en B a pour raison, non-seulement le changement C éprouvé par A, mais aussi celui F de la substance G, celui H de la substance K, etc., l'ensemble de ces changemens s'appellerait la *véritable raison*, la *raison totale* de l'effet D; et chacun de ces changemens serait nommé *raison partielle*. De même l'ensemble des substances dans lesquelles ces changemens se seraient opérés pour produire l'effet D, serait nommé la *cause totale* de cet effet, et chacune d'elles *une cause partielle*.

89. Si le changement opéré dans une de ces substances, *causes partielles*, est la raison des changemens opérés dans toutes ou dans la plupart des autres, cette substance est appelée *cause première* ou *principale*; toutes les autres sont des *causes secondaires*.

Système, Élémens.

90. L'ensemble de plusieurs substances qui agissent et réagissent les unes sur les autres, est ce qu'on appelle un *système*; et ces mêmes substances en sont les *élémens*.

Lois du système.

91. On appelle *loi* d'un système le rapport existant entre les événemens de même nature et les raisons ou les effets de ces mêmes événemens (§. 84).

Inertie, Équilibre.

92. Pour exprimer que les lois d'un système resteront les mêmes, si de nouveaux agens ne

viennent exercer leur action sur ceux dont il est composé, on est convenu de dire que le système est doué de force d'*inertie*.

93. Dire *qu'il y a équilibre* dans un système, c'est dire que si quelques-uns des élémens de ce système venaient à manquer, ceux qui resteraient en changeraient les lois.

94. Ainsi l'on dit que l'*équilibre* d'un système *est rompu*, au lieu de dire, que l'addition ou la soustraction de quelques élémens en a changé les lois.

SYSTÈME DE L'UNIVERS.

Harmonie.

95. Toutes les parties d'un système étant donc liées entr'elles, il s'ensuit qu'il ne peut arriver de changement dans une, que toutes les autres n'éprouvent aussi quelque changement. D'où il faut conclure que les substances qui composent l'*univers* se trouvant liées dans

un système, chaque phénomène de ce même univers dans un moment donné a pour raison totale l'état de tout l'univers dans le moment précédent : et devient lui-même raison partielle de l'état où l'univers se trouvera le moment suivant (Voy. NOTES : XIII).

Création.

96. C'est dans ce sens qu'en employant le mot *nature* comme synonyme d'*univers*, on dit d'un phénomène quelconque qu'il est l'effet ou l'ouvrage de la nature. Mais on ne doit pas appliquer cette expression, comme l'ont fait les panthéistes, à la *création*, c'est-à-dire au premier de tous les états de l'univers. Car ce premier état considéré comme un effet doit avoir eu une cause. C'est cette cause que l'on a nommé *Créateur*, *Dieu*; et l'univers ou plutôt toutes les parties qui le constituent ont été nommées *créatures* (Voy. NOTES : XIV).

Phénomènes de la nature.

97. Depuis le moment de la création l'univers a dans les forces d'attraction et de répulsion dont il est doué, les moyens de *conservation* et de *perfectionnement* ainsi que de *décadence*, de *transformation* et de *régénération* qui embrassent la totalité des phénomènes de la nature.

98. On dit qu'un système se *conserve* aussi long-temps que de l'action et de la réaction des parties qui le constituent, il résulte constamment un même ordre de phénomènes ou événemens. On dit dans le même sens que les parties d'un système demeurent en *harmonie*.

99. Un système se *perfectionne* lorsque par l'accroissement de ses attributs primitifs ou le remplacement de quelques-uns d'entr'eux par de nouveaux, il devient plus fécond en effets essentiels; soit que ces effets se manifestent en lui-même par l'action réciproque des parties dont il se compose, les unes sur les autres;

soit qu'ils aient lieu au dehors. On dit dans ce dernier cas que le système *a augmenté en énergie*, que *la sphère de son activité s'est étendue*. Le *maximum* de cette activité est aussi le *maximum* du perfectionnement, le comble de la perfection du système.

100. La diminution des attributs d'un système lorsqu'elle entraîne avec elle, diminution dans le nombre ainsi que dans la variété de ses effets, est désignée par les noms de *décadence*, *détérioration*, *dégénération*, *dépérissement*. La totale disparition des effets qui caractérisent le système est le dernier terme de sa décadence. On la désigne sous les noms de *résolution*, *dissolution*, *destruction*, *fin*, *mort*, *anéantissement* du système (Voy. NOTES : XV).

101. Lorsque les changemens que l'on remarque dans le système ne sont pas le résultat du perfectionnement ou de la détérioration de ses attributs primitifs, mais du remplacement de ceux-ci par d'autres qui produisent des effets différens, en totalité ou en grande partie, de ceux qu'on y observait précédemment, on

dit que le système a éprouvé une *métamorphose*; une *transformation*, une *transmutation*. (§. 76.)

102. Si par une nouvelle transmutation nous voyons se reproduire les mêmes effets qui avaient cessé d'avoir lieu, nous en concluons que le système a recouvré ses attributs primitifs, et nous disons alors qu'il s'est *régénéré*.

THÉORIE DU MOUVEMENT.

Forces motrices.

103. Nous devons maintenant expliquer ce que l'on entend par *force d'attraction* et *force de répulsion*.

104. Lorsque nous disons que deux corps sont doués de la *force d'attraction* l'un envers l'autre dans certaines circonstances, cela veut dire que l'*on a toujours observé* que dans les circonstances indiquées, ces deux corps, sans l'intervention d'aucun autre agent, *se rappro-*

chent l'un de l'autre. Si nous disons, au contraire, que deux corps sont doués réciproquement, dans des circonstances aussi données de la *force de répulsion*, cela veut dire qu'*on a toujours observé*, que ces deux corps, dans les circonstances indiquées, *s'éloignent* l'un de l'autre. *Plus la distance* parcourue par les deux corps dans un temps donné, soit en se rapprochant, soit en s'éloignant, *est grande*, *plus la force* d'attraction ou de répulsion *est grande*.

Distance.

105. Lorsqu'on parle de la *distance* entre deux points, sans aucune autre désignation, on sous-entend toujours que c'est la plus courte distance possible, ou ce qui revient au même, que c'est une ligne droite. Par la même raison, lorsqu'on parle de la *distance* d'un point à un plan, on sous-entend la perpendiculaire tirée du point donné sur le plan indiqué.

Lieu.

106. Pour dire que chaque point C, D, E, F, G, de la ligne CG peut être le premier de la distance entre deux corps A et B, on dit que chaque point de la ligne CG est le lieu d'A. Ainsi lorsqu'on dit de quelque point déterminé de la ligne CG qu'il est le *lieu* d'A, on veut dire que ce point-là est le premier de la distance entre A et B.

Masse, monade, atome.

107. Au lieu de dire que d'un point C à la substance B on peut marquer plusieurs distances, on dit que la substance B est *composée*, et on la nomme *masse*. Si l'on ne peut marquer qu'une seule distance, on dit que B est *simple*, et on la nomme *monade, atome*.

Contact.

108. Lorsque la distance entre deux corps est tellement minime que l'on peut sans incon-

vénient n'y faire aucune attention, on dit que ces deux corps se *touchent*, ou bien qu'ils sont *contigus, qu'ils sont en contact.* (Voy. NOTES: XVI.)

Espace.

109. On donne le nom d'*espace* à un nombre quelconque de distances.

Points fixes, points mobiles.

110. Si parmi un certain nombre de points donnés on en désigne un ou plusieurs pour y rapporter les distances de tous les autres, ceux de ces derniers dont la distance aux points indiqués est constante, sont appelés *points fixes*; et l'on appelle *points mobiles* ceux dont la distance à quelqu'un de ces mêmes points indiqués est variable.

111. La ligne sur laquelle on a compté les diverses distances d'un mobile se dit *parcourue* ou *décrite* par ce même mobile.

Direction.

112. Pour dire que cette ligne est donnée de position, on la nomme *direction* du mobile.

Temps, moment, durée, éternité.

113. L'espace T parcouru par le mobile M peut être considéré comme une série composée de termes tous égaux entre eux, tandis que l'on considère l'espace S parcouru par un autre mobile N, comme une série composée de termes égaux ou inégaux, mais suivant une loi donnée. Cela posé, au lieu de dire que le nombre des termes de S est toujours égal à celui des termes de T, on dit que T est le *temps* que le mobile N a mis à parcourir l'espace S. On le nomme *durée* du mouvement de N. (Voy. NOTES : XVII.)

114. Chaque terme de la série T se nomme *moment* ou *instant*.

115. On dit *infinie* la durée dont on veut

dire qu'elle est toujours susceptible de devenir plus grande qu'une valeur quelconque. On l'appelle *éternité* lorsqu'on veut dire qu'elle est effectivement infinie et non pas seulement par supposition. (Voy. NOTES : XVIII.)

DU RAISONNEMENT.

Des noms et des signes considérés comme élémens du raisonnement.

116. Après avoir défini les expressions dont le sens vague et incertain nous paraît avoir été la principale source des disputes qui se sont élevées parmi les philosophes sur les différentes questions qui font l'objet du présent Mémoire, nous allons continuer l'examen de ces questions.

117. Quoique le souvenir des *noms* des objets, ou pour parler plus généralement le souvenir des *signes* qui les représentent ne soit que le souvenir d'autres objets (§. 48) ; on peut faire sur le *souvenir des noms*, des remar-

ques très-importantes relativement au sujet qui nous occupe et qui sont en quelque sorte particulières à cette espèce de souvenir.

118. En effet, si lorsque nous observons plusieurs objets, et que nous en entendons prononcer les noms, nous remarquons que quelques-uns de ces objets sont entièrement semblables entre eux, tandis qu'ils diffèrent de quelques autres, nous remarquons en même temps une correspondance d'identité entre les noms des premiers objets et de différence entre ces mêmes noms et ceux des derniers.

119. Toutes les fois donc que dans la suite, en nous rappelant de plusieurs noms, nous remarquons l'identité ou les différences qui existent entre eux, nous concluons qu'il doit y avoir aussi similitude ou différence entre les objets respectivement désignés par ces noms.

120. Mais les objets qui affectent nos sens, étant tous plus ou moins composés, tandis que leurs noms ou leurs signes sont toujours plus simples, il nous est d'autant plus facile de

rappeler le souvenir d'un nombre quelconque de noms, que de retracer dans notre imagination les images des objets. D'ailleurs, la force de nos organes serait bientôt épuisée, si dénués de signes, nous étions réduits (comme paraissent l'être les animaux) à ne pouvoir nous occuper des objets pendant leur absence qu'en nous efforçant d'en réveiller les images par le seul secours de nos sens intérieurs. Encore nous serait-il presque toujours impossible de réveiller les sensations du goût et de l'odorat, souvent même celles de l'ouïe, et celles du toucher, et parfois aussi celles de la vue, dès qu'elles seraient un peu composées.

121. Ainsi, en général, lorsque nous disons que nous nous occupons de tels objets, c'est seulement de leurs noms que nous nous occupons sans que les objets eux-mêmes soient présens à notre imagination. Nos jugemens ne portent que sur l'identité ou la différence des *mots*, d'où nous concluons la similitude ou la différence des *choses*. Nous raisonnons sur des *signes*, et nous faisons application de nos conclusions aux *objets*.

Théorie du raisonnement.

122. Mais qu'est-ce que c'est que *raisonner sur des signes ?* Nous raisonnons sur des signes lorsque par exemple nous raisonnons sur une phrase, ou que nous raisonnons sur une équation algébrique. Examinons ce qui a lieu dans ce dernier cas. Une équation étant donnée sous une forme dans laquelle nous ne pouvons reconnaître l'identité ni la non-identité de valeur de ses deux membres, nous y substituons, soit dans l'un, soit dans l'autre, soit dans tous les deux, en place de tel ou tel terme, leurs valeurs (que nous connaissons d'ailleurs). Souvent cette première transformation ne suffit pas. Nous sommes obligés de mettre encore à la place de ces valeurs d'autres équivalentes, et d'autres encore à la place de celles-ci, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'aucune substitution ne pouvant plus avoir lieu, nous voyons s'il y a en dernier résultat identité ou non-identité des membres de la dernière équation. Or, comme malgré toutes les transformations qui peuvent avoir eu lieu, la valeur de chacun des deux membres de l'équation est

restée la même, on affirme, d'après le résultat final, l'identité ou la non-identité de valeur des deux membres de l'équation primitive.

123. Les *définitions* sont dans les *langues* ce que les *valeurs* sont dans *l'algèbre ;* chaque phrase est à proprement parler une équation. Lorsque les expressions dans lesquelles la phrase est conçue, ne laissent pas voir s'il y a ou non identité de signification dans les deux membres dont la phrase est composée, on substitue aux expressions dont le sens est douteux, leurs définitions. Si dans celles-ci il y a encore quelque expression obscure on la remplace par sa définition. Ainsi de transformation en transformation on parvient à une dernière phrase dont les expressions n'admettant plus de nouvelles définitions, on reconnaît alors l'identité ou la disparité, c'est-à-dire la *vérité* ou la fausseté de la *proposition*, ou de la phrase primitive. Cette transformation successive de la phrase primitive, moyennant la substitution que l'on y pratique de certaines expressions par leurs équivalentes, se nomme *raisonnement*. (Voy. NOTES : XIX.)

Méthode analytique ; méthode synthétique.

124. Il y a deux sortes de raisonnemens. La première consiste à déduire de la comparaison de plusieurs observations particulières, des conclusions générales. On la nomme *méthode analytique*. La seconde est de déduire d'une assertion générale, des conclusions particulières. Elle est nommée *méthode synthétique*. (Voy. NOTES : XX.)

DE LA FORMATION DES ÉLÉMENS DES SCIENCES.

Considérations générales.

125. Mais quelle que soit celle des deux méthodes que nous employons pour acquérir de nouvelles connaissances, ce sera toujours par le secours du langage de la science que nous y parviendrons : et par conséquent plus ce langage se trouvera riche et perfectionné, plus il rendra facile cette acquisition.

126. En général on doit dire que plus une science sera avancée dans chacun des cinq élé-

mens que nous avons désignés (§. 2) comme parties constitutives et essentielles de chaque science, plus elle approchera du maximum de perfection auquel il lui est permis d'aspirer.

127. On conçoit cependant que tandis qu'une science se trouve avancée quant à un ou à quelques-uns de ces élémens, elle peut ne l'être pas à beaucoup près autant quant aux autres

128. C'est ainsi que la médecine (je veux dire la pathologie et la thérapeutique) fort riche en *faits*, est extrêment pauvre en *nomenclature*. De plus, les faits s'y trouvent jusqu'à présent isolés et sans *système*. Cependant plus heureuse que plusieurs autres sciences, quant à la *théorie*, elle est en état d'assigner à la plupart des symptômes, leurs causes, leurs raisons et leurs suites : et pourtant elle est loin encore d'avoir atteint même à cet égard la perfection dont elle est susceptible. La nomenclature y étant si arriérée, la *méthode* doit l'être encore davantage. Aussi une méthode en médecine, ou ce qui revient au même, une *philosophie médicale*,

serait-elle un ouvrage presque impossible dan. l'état actuel de la science.

129. D'un autre côté, nous voyons que la technologie, prodigieusement riche en *faits*, manque presque entièrement de *système*. La *nomenclature* y est tellement arriérée que si l'on excepte ce qu'elle en emprunte de la physique et de la chimie, tout le reste n'est qu'un fatras d'expressions ineptes et quelquefois même absurdes. Au lieu de *théorie* on n'y trouve presque généralement qu'une aveugle routine. Quant à la *méthode*, personne n'a encore songé à s'en occuper ; et cependant il n'est pas douteux qu'une bonne méthode opérerait dans la technologie la révolution que fit dans la botanique la méthode établie par Linnée dans cette dernière science, qui, par ce moyen, sortit du cahos où elle se trouvait jusqu'alors.

130. Faisons application de ces principes à la Psychologie, ou plus généralement encore aux sciences psychologiques. Il appartient au psychologiste, ainsi que nous l'avons remarqué au commencement de ce Mémoire, d'éta-

blir les règles de l'*art d'observer* , ou ce qui revient au même, de l'art de rassembler des faits ; comme il entre dans ses attributions de fixer les principes de l'*art de réunir ces faits en forme de système*. Mais ce qui est digne de remarque c'est que l'*art d'observer* suppose la connaissance préalable des règles qui constituent l'*art des systèmes*.

Du langage des sciences, ou de la nomenclature.

131. Les objets, à mesure que nos observations augmentent en nombre, se placent comme d'eux-mêmes dans notre esprit en différens groupes que l'on nomme classes, ordres, genres, etc. Mais il ne s'agit pas seulement de classer les objets que nous avons nous-mêmes observés, il faut aussi classer les objets observés par d'autres, ce qui ne peut se faire qu'à mesure qu'ils nous en auront donné connaissance. Cette tradition ne peut s'opérer qu'au moyen des paroles, et par conséquent le traité du langage, ou la *nomenclature* des sciences, doit encore précéder celui de la formation des *systèmes*.

132. On ne saurait, il est vrai, former de *nomenclature* pour une science quelconque avant que d'avoir un certain nombre de *faits* bien caractérisés. Mais si à mesure que ces faits augmentent en nombre, le langage de la science n'augmentait pas proportionnellement en moyens de les désigner avec clarté, chaque nouvelle acquisition loin d'accroître nos connaissances réelles, ne servirait qu'à y mettre de la confusion et du désordre.

133. Aussi, comme nous l'avons déjà observé, on peut bien mieux évaluer l'état d'avancement d'une science par le degré de perfection de sa nomenclature que par l'abondance des faits qu'elle possède. Il n'est pas rare, en effet, que le défaut de précision dans les expressions ait fait donner des noms différens à des faits qui étaient réellement les mêmes, tandis que d'un autre côté la disette d'expressions a fait confondre sous le même nom des faits essentiellement différens.

134. On ne pourrait pas dire d'un homme qu'il possède une science, eût-il même de

grandes connaissances dans cette science, si ces connaissances se trouvent chez lui sans ordre et sans système. Il serait également contradictoire de dire que tel homme a un grand nombre d'idées, que ces idées sont rangées dans son esprit avec beaucoup de clarté et dans un ordre systématique, mais qu'il n'a pas un nombre d'expressions correspondant à ces idées. Car sans le secours d'une abondante nomenclature, comment aurait-il pu classer ses idées dans un ordre systématique, c'est-à-dire, distinguer des caractères des classes, des ordres, des genres, etc.?

135. S'il est contradictoire de se figurer un *système* sans *nomenclature* du moment où les faits de la science se seraient accrus jusqu'à un certain nombre, il n'est pas moins impossible de se figurer une *nomenclature scientifique* qui ne soit pas aussi systématique. Ceci paraîtra peut-être une espèce de cercle vicieux. Il faut donc, sans sortir des limites que la nature de ce mémoire me prescrit, ajouter quelques développemens sur l'importante théorie des systèmes.

De la classification des objets ou *des systèmes naturel et artificiel.*

136. Si voulant classer ensemble tous les objets qui ont quelque similitude, nous commençons par en prendre un, pour lui comparer les autres relativement à une des qualités essentielles dont il se trouve doué, il arrivera que tous les objets qui auront la même qualité que notre prototype, viendront se ranger autour de lui et formeront ensemble un certain genre.

137. Mais si nous considérons ensuite ce même prototype par rapport à une autre de ses qualités, ce ne seront plus les mêmes objets qui viendront former groupe avec lui; mais ceux-là seulement dans lesquels nous reconnaîtrons cette seconde qualité.

138. Parcourant ainsi l'une après l'autre chacune des qualités essentielles de l'objet en question, nous le verrions appartenir successivement à autant de groupes, ou si l'on veut,

à autant de genres différens ; et par conséquent à différentes familles, ordres, classes, etc.

139. Cette manière de classer les objets en comparant les uns aux autres relativement à chacune des qualités essentielles dont ils sont doués, a été nommée *système naturel*.

140. Mais si au lieu de les comparer relativement à leurs différentes qualités l'une après l'autre, nous nous bornons à les comparer relativement à une seule qualité que l'observation nous a montrée appartenir à tous ces objets, par exemple, les organes de la propagation dans les plantes, nous les voyons se partager toutes dans les deux grandes divisions des phanérogames et des cryptogames. Si ensuite nous attachant à la première de ces deux divisions, nous cherchons à réunir ensemble toutes les plantes qui n'ont qu'une étamine, il en résultera la classe de la monandrie : en passant de là à celles qui ont deux étamines, la classe de la diandrie ; et ainsi de suite.

141. On voit aisément la grande différence

qui existe entre cette espèce d'arrangement ou de *système* et celui que nous avons décrit auparavant. Là chaque plante reparaîtrait dans autant de groupes qu'elle aurait de qualités communes avec d'autres plantes. Ici elle ne figurera que dans une seule classe, dans un seul ordre et enfin dans un seul genre.

142. Cette dernière manière de classer les objets d'après quelques-unes de leurs qualités considérées indépendamment des autres, a été nommée *système artificiel*, par opposition à la première qui, ainsi que nous l'avons dit ci-dessus, a été nommée système naturel.

143. Ces deux espèces de systèmes ont chacune leur mérite particulier. La première nous fait embrasser d'un coup d'œil et sous son véritable point de vue tout l'ensemble des objets compris dans telle ou telle branche des connaissances humaines.

144. L'autre sert particulièrement à faciliter tant la recherche des objets déjà décrits, que

la classification de ceux dont on fait la découverte.

145. On pourrait nommer les systèmes de la première espèce, des *systèmes exégétiques*; et les autres, des *systèmes diagnostiques*. (Voy. NOTES : XXI).

COMPARAISON ENTRE LES SCIENCES PSYCHOLOGIQUES ET LES SCIENCES PHYSIQUES ET MATHÉMATIQUES.

Intime liaison de la nomenclature avec le système dans les sciences psychologiques.

146. Cependant quels que soient les avantages de ce dernier mode, il ne saurait être employé dans les sciences psychologiques. Là les objets ne se prêtent guère à être classifiés qu'en système naturel; c'est-à-dire d'après l'ensemble de leurs rapports avec ceux qui ont des qualités essentielles en commun avec eux. Un système artificiel des objets psychologiques ne serait qu'un jeu d'esprit à-peu-près dénué de toute utilité. Pour nous en convaincre nous

n'avons qu'à considérer quels sont les moyens de langage dont le psychologiste peut disposer pour parvenir à classer ses observations dans un ordre systématique. Commençons par établir la comparaison entre l'étendue des moyens du langage psychologique et ceux des nomenclatures des sciences naturelles et mathématiques.

Imperfection du langage des mathématiques.

147. Quant à la nomenclature des sciences mathématiques, il serait fort déplacé d'entrer ici dans une discussion détaillée des grands défauts qui déparent le langage de ces sciences; mais il appartient au fond de la question qui fait le sujet de ce mémoire d'en citer du moins un exemple ; puisque, tandis que c'est à la simplicité de sa nomenclature qu'elles doivent le titre qu'on leur a donné de *sciences par excellence*, ce sont les défauts sans exemple de cette même nomenclature qui les placent sous ce point de vue fort au-dessous de toutes les autres *sciences* tant *morales* que *physiques*.

148. En effet, jamais dans ces deux dernières branches des connaissances humaines on ne se permet de prendre une expression en deux sens différens; et si l'on s'aperçoit que quelqu'un dans la suite du discours ajoute à quelque mot un sens différent de celui qu'il y avait ajouté d'abord, on s'empresse de le redresser; car son raisonnement ne saurait être dès-lors qu'un paralogisme.

149. Les mathématiciens, au contraire, après avoir fixé le sens de telle et telle expression par une définition arbitraire (car c'est là ce qui caractérise les sciences hypothétiques, comme on l'a vu § 37), nous préviennent que lorsqu'ils le jugeront à propos, ils prendront cette même expression, non plus dans la signification qu'ils viennent de lui assigner, mais dans une autre qu'ils désignent sous le titre d'*axiome*, n'osant pas la nommer *seconde définition* (a). Chacun conviendra qu'il est contraire à la saine raison

(a) Voyez ce qui a déjà été remarqué à cet égard dans la note XII.

de poser en principe, avant d'entrer en matière, qu'on emploiera une expression dans deux sens différens ou même dans un plus grand nombre ; car il y en a auxquelles les mathématiciens sont convenus de donner indifféremment jusqu'à huit significations.

150. Venons au fait. Dans toute science hypothétique, quelle qu'elle soit, il ne peut y avoir que deux sortes de propositions ; savoir : 1.° des assertions déduites ; 2.° des assertions non-déduites.

151. Les propositions tant de l'une que de l'autre espèce ne font cependant qu'affirmer que telle ou telle expression est l'équivalente de telle autre (§. 122 et suiv.). Je conviens avec ceux à qui mon discours s'adresse, que l'expression A est l'équivalent de l'expression B (ou ce qui revient au même, que l'expression A sera employée dans mon discours dans le sens B). Voilà une proposition du nombre de celles que j'appelle non-déduites ; car je ne fais que supposer que l'on peut prendre l'ex-

pression A dans le sens équivalent à l'expression B.

152. Mais si ayant posé ailleurs que l'expression B est l'équivalent d'une autre expression C, je conclus que C est l'équivalent d'A, nous aurons une proposition déduite.

153. L'usage a consacré le nom de *propositions* à celles de cette seconde sorte, en donnant à celles de la première le nom de définitions.

154. Ainsi après avoir établi comme définition que l'on regardera A comme équivalent de B, on ne peut établir que comme proposition que ce même A est l'équivalent de C : ce qui ne peut se faire qu'en substituant la définition de C à la place de cette expression, ou ce qui revient au même, par déduction.

155. Mais si nous demandons à un mathématicien, qu'est-ce que signifie l'expression +, et qu'est-ce que signifie l'expression — ; il nous répond :

1.° Que $+ a$ désigne que la quantité a est destinée à être ajoutée à une autre quantité b (par exemple); et qu'on la nomme *positive.*

2.° Que $- a$ désigne que la quantité a est destinée à être retranchée, et qu'on la nomme *négative.*

3.° Que $+ a$ signifie la somme d'une quantité positive ajoutée à une quantité négative plus petite, c'est-à-dire,

$$+a = +b - c$$

$$c \text{ étant } < b$$

4.° Que si l'on avait supposé a négatif, l'expression $+$ signifie qu'il faut continuer de le considérer comme tel, c'est-à-dire,

$$b + (-a) = b - a$$

5.° Que $+ a$ signifie qu'il est le produit de la multiplication de deux quantités toutes les deux positives, c'est-à-dire,

$$+a = (+b) \times (+c)$$

6.° Que $+a$ est le produit de la multiplication de deux quantités, toutes les deux négatives ; c'est-à-dire,

$$+a=(-b)\times(-c)$$

7.° Que $+a$ est le quotient de la division dont le numérateur et le dénominateur sont tous les deux positifs ; c'est-à-dire,

$$+a=\frac{+b}{+c}$$

8.° Que $+a$ est le quotient de la division dont le numérateur et le dénominateur sont tous les deux négatifs ; c'est-à-dire,

$$+a=\frac{-b}{-c}$$

9.° Que s'il s'agit de quantités géométriques, celles précédées de $-$ ont une situation opposée à celles qui dans le même calcul se trouveront précédées de $+$.

10.° Que $-a$ désigne que la quantité a est la somme d'une quantité positive ajoutée à

une quantité négative plus grande ; c'est-à-dire,

$$-a=+b+(-c)$$

c étant $> b$

11.° Que si auparavant on avait supposé $-a$ positif, et que l'on eût écrit $+a$, dorénavant on le supposera négatif et que c'est cela que l'on désignera par $-a$; c'est-à-dire,

$$-a=-(+a)$$

12.° Que $-a$ est le produit de deux facteurs dont l'un est positif, l'autre négatif ; c'est-à-dire,

$$-a=(+b)\times(-c)$$

13.° Que $-a$ est le quotient d'une division dont le numérateur est positif et le dénominateur négatif ; c'est-à-dire,

$$-a=\frac{+b}{-c}$$

14.° Que $-a$ est le quotient d'une division où le numérateur est négatif et le dénominateur positif ; c'est-à-dire,

$$-a = \frac{-b}{+c}$$

Voilà donc que pour l'expression + les mathématiciens ne donnent pas moins de huit définitions ; et sept pour l'expression —.

Je sais que dans tous les élémens des mathématiques on prétend démontrer ces différentes définitions ; mais je sais aussi, et tous les mathématiciens de quelque distinction, reconnaîtront avec moi que toutes ces prétendues démonstrations ne sont que des paralogismes.

Je pourrais citer beaucoup d'autres exemples ; mais je dépasserais les bornes que la nature de ce mémoire me prescrit (*a*).

156. En faisant remarquer ces défauts de la langue des mathématiques, je ne prétends pas lui disputer la supériorité que sa simplicité lui donne sur toutes les autres langues. Mais autant elle est simple, autant elle est pauvre et bornée. Il est sans doute très-avantageux et

(*a*) Voyez : *Principes des Mathématiques*, par M. Dacunha. Paris, 1816.

très-beau de pouvoir exprimer au moyen d'une lettre, d'un chiffre, d'un trait (—), d'une croix (+ et ×), beaucoup plus qu'on ne pourrait faire en employant une longue phrase. Mais du moment qu'il s'agit d'exprimer par le seul usage de telles expressions, des phénomènes un peu compliqués, le mathématicien arrive nécessairement à des formules qui sont elles-mêmes tellement compliquées qu'il n'en peut tirer aucun résultat applicable aux phénomènes de la nature.

157. La plupart des mathématiciens convaincus de l'insuffisance des expressions analytiques et algorithmiques ont emprunté des mots et des phrases, des langues vulgaires. Ils n'ont fait avec cela que dénaturer la science sans en étendre les limites. Les raisonnemens devenus d'autant plus obscurs que le mélange des expressions analytiques et des expressions vulgaires, ou, pour me servir de la phrase des critiques éclairés qui ont déjà signalé cet abus, l'amalgame du langage de la métaphysique avec la langue du calcul, présente un ensemble tout-à-

fait bizarre et qui ne peut conduire qu'à des conclusions fausses ou incertaines.

Imperfection de la nomenclature dans la botanique et dans la zoologie.

158. Dans les *langues vulgaires*, ou ce qui revient au même, dans la nomenclature des *sciences psychologiques*, il n'y a pas d'expression dont on n'ait donné ou dont on ne puisse donner une bonne définition. Mais dans les *nomenclatures* des *sciences naturelles*, non-seulement il y en a beaucoup qu'on n'a pas songé à définir, mais encore un grand nombre dont les auteurs qui les ont employées n'ont pas eu eux-mêmes des idées précises, et dont, soit difficulté, soit impossibilité, ils ne nous ont donné que des définitions vagues et inexactes; telles sont, par exemple, en botanique, les expressions *frons*, *folium*, *ramus*, *caulis*, *caudex*, *corolla*, *calyx*, dont le botaniste le plus exercé se trouve souvent embarrassé de déterminer laquelle est appliquable au cas qu'il a

sous les yeux. Il en arrive autant avec les mots *stamen*, *pistillum*, dont le premier tantôt est synonyme de *filamentum*, tantôt d'*anthera* et tantôt de l'ensemble de tous les deux. Le second tantôt ne désigne que le *stigma*, et tantôt le *germen*. Qu'est-ce qu'il y a de plus incertain que la signification du mot *nectarium*? Tout le monde sait que Linnée a basé une partie de son système sur le *nombre*, la *figure*, la *situation* et la *proportion* des parties. Mais quand on vient au fait de l'application, combien l'emploi de ces déterminations est vague et chancelant! Je n'ignore pas que plusieurs savans botanistes, tels que Sprengel, Necker, Jussieu, Linck, Illiger, etc. ont tâché de remédier à ce défaut. Mais d'un côté ils ont borné leurs efforts à un petit nombre d'expressions; et d'un autre côté, leurs résultats n'ayant pas encore obtenu l'assentiment universel, ne peuvent être comptés parmi les acquisitions de la science.

159. Les observations que je viens de faire sur l'état d'imperfection de la nomenclature de la botanique sont applicables à celle des différentes

branches de la zoologie. Tout ce qu'ont fait à cet égard les grands naturalistes qui s'en sont occupés, ne peut être considéré que comme des essais plus ou moins heureux mais encore fort éloignés du degré de perfection des langues vulgaires, et même bien au-dessous du plan que l'immortel Linnée avait tracé dans ses ouvrages sur la philosophie de la science.

Imperfection de la nomenclature de la minéralogie.

160. On sait que la nomenclature de la minéralogie était un véritable chaos avant Werner. L'illustre Hüay, suivant les traces de Romé de l'Isle, mais étendant prodigieusement le domaine de la science, a sans doute enrichi cette partie de l'oryctologie d'un grand nombre d'expressions basées sur des observations aussi exactes que délicates ; mais elles ne sont pas toujours formées d'après les principes de cette philosophie, dont les créateurs de la nouvelle nomenclature chimique venaient de donner un si bel exemple. (Voy. NOTES : XXII).

161. Cependant quelque admirables que soient les travaux du grand Werner en fait de nomenclature oryctognostique, ils sont sujets aux mêmes reproches que nous venons de faire aux sciences qui ont pour objet les corps organisés. Tout occupé de la terminologie descriptive, Werner a laissé subsister nombre de dénominations barbares que ses devanciers avaient données aux minéraux, et même très-souvent il les a remplacées par d'autres non moins contraires à tous les principes d'une bonne nomenclature. Les expressions mêmes de la terminologie descriptive décèlent dans leur auteur, à côté d'une sagacité extraordinaire, un manque d'esprit philosophique auquel on ne devrait pas s'attendre après les règles que Linnée avait si bien posées dans les ouvrages que nous avons mentionnés ci-dessus. Peut-on voir, par exemple, rien de plus vague que les expressions *dur, demi-dur, très-dur; verd de pommes, verd d'asperges, jaune de vin*, etc., etc.! Quelle insupportable tautologie que de dire d'un métal, qu'il a l'*éclat métallique!* de dire de l'argent, que la couleur en est le *blanc d'argent!* A ces défauts il faut ajouter le manque absolu d'ex-

pressions pour une foule de caractères que le minéralogiste est obligé de suppléer par de longues phrases, surtout lorsqu'il s'agit de décrire les formes chrystallographiques.

Quant à Haüy, non- seulement il n'a pas songé à perfectionner le travail de Werner en fait de nomenclature descriptive; mais il paraît ne pas avoir mis de prix à cette partie de la science, si ce n'est quant à la terminologie crystallographique, parce qu'il s'était proposé de considérer les minéraux presque exclusivement sous ce dernier point de vue. Mais quant aux dénominations systématiques, en voulant donner aux genres des noms significatifs, il est tombé dans les inconvéniens que Linnée et Fabricius avaient signalés en rejetant cette sorte de dénominations. « La propriété que » vous choisirez, disaient ces philosophes, » pour en dériver votre dénomination, tantôt » n'appartiendra qu'à quelques espèces du genre » qu'elle est destinée à signifier, tantôt appar» tiendra aussi à des espèces, que par des rai» sons majeures, vous serez obligé de classer

» sous d'autres genres ; dans les deux cas, votre » dénomination portera à faux, et vous man- » querez le but que vous vous êtes proposé. » Voilà ce qui est arrivé aux dénominations Félésie, Pyroxène, Analcine, Cymophane, Stilbite, Sphène, Actinote, Stauratidè, et nombre d'autres créées ou adoptées par Haüy.

Supériorité du langage dans les sciences psychologiques.

162. Quelle comparaison peut-on donc établir entre la prodigieuse richesse des mots et des phrases contenus dans les ouvrages de tous les philosophes, de tous les historiens, de tous les orateurs et de tous les poètes, anciens et modernes, dans l'immense variété de sujets dont ils ont traité, et qui tous entrent dans le domaine des *sciences psychologiques* : quel parallèle, dis-je, peut-on faire du nombre, de la variété et de la régularité de toutes ces expressions avec celles qui constituent les nomenclatures des sciences naturelles et mathématiques? nomenclatures qui, au fond, se réduisent à de

simples vocabulaires, et encore ceux-là composés de mots pris dans presque toutes les langues, sans analogie, sans art, barbares à l'oreille, et ne présentant à l'esprit que des idées d'autant plus vagues et confuses, que pour la plupart on n'a pas songé à les définir, ou ce qui est pis encore, dont chaque écrivain a donné des définitions selon les différentes acceptions qu'il jugeait à propos d'y ajouter.

163. Les sciences psychologiques n'ayant presque pas de nomenclature distincte de la langue vulgaire, dépendent, à la vérité, du degré de connaissance que ceux qui s'en occupent peuvent avoir de la langue dans laquelle ils écrivent. Mais la formation des langues étant le résultat de l'organisation de l'homme, est aussi peu arbitraire que son organisation elle-même est indépendante de ses caprices. Instrument indispensable pour exprimer nos idées, le langage augmente en nombre et en variété d'expressions, à mesure qu'avec la civilisation augmentent nos besoins : car enfin le *maximum* de la civilisation est aussi le *maximum* des besoins et de la dépendance.

164. Le psychologiste n'ayant donc pas à créer un langage particulier pour la science qu'il professe, n'a qu'à classer et définir les mots qu'il emprunte de la langue vulgaire. Or, les langues des peuples civilisés présentent, à côté d'une riche variété d'expressions, une régularité dans la formation des mots, ainsi que dans la tournure et la construction des phrases, dont la nomenclature des sciences, soit physiques, soit mathématiques, ne saurait approcher.

165. Mais ce qu'il y a encore de particulier aux sciences psychologiques, c'est que du moment où les noms des qualités se trouveront classés et définis, non-seulement la nomenclature de la science sera terminée, ainsi que nous venons de le montrer, mais les connaissances qui en font l'objet, se trouveront disposées comme d'elles-mêmes dans un ordre systématique. Cet ordre sera d'autant plus avantageux et régulier, que les faits liés entre eux par l'ensemble de leurs rapports se trouvent par-là disposés en *système naturel*, et non dans le cadre étroit et défectueux d'un *système arti-*

ficiel, ainsi qu'il arrive aux différentes branches des sciences naturelles, même les plus avancées.

166. De cette formation de la nomenclature, il résulte que sans aucune opération ultérieure, ce qui est encore particulier aux sciences psychologiques, la *théorie* de la science se trouvera elle-même toute formée. En effet, si nous nous reportons à la classification que nous avons donnée (§. 19 et suiv.) des sciences psychologiques, nous reconnaîtrons qu'en définissant les expressions qui constituent la nomenclature de la grammaire, de la rhétorique et de la logique, on fixe en même temps les rapports des différentes parties de chacune de ces sciences, c'est-à-dire, l'ordre ou le *système* des idées ; et par-là même on développe la *théorie du raisonnement et du langage*.

LIMITES ENTRE LA PSYCHOLOGIE PROPREMENT DITE ET LES SCIENCES PSYCHOLOGIQUES.

Du beau ou de l'esthétique.

167. Le *plaisir* est l'objet de notre volonté et

de nos passions. Il forme le caractère distinctif de la *seconde classe des sciences psychologiques* (§. 13). Le *beau* et le *juste*, les deux uniques sources du *plaisir raisonné*, constituent les caractères distinctifs des deux *sections* de *l'esthétique* et de la *dicéosyne*, dans lesquelles nous avons sous-divisé cette classe.

168. Tant que le philosophe s'arrêtant dans la haute région des abstractions ne s'occupe qu'à développer la théorie du *beau*, sans décrire les moyens particuliers à chacun des beaux-arts, il ne sort point du champ de la *psychologie*.

169. Mais, si faisant l'application des doctrines générales, il nous enseigne comment l'homme, aidé du don divin de la parole, parvient à exciter dans l'âme de ses semblables toutes les passions dont il est ou dont il affecte d'être animé ; s'il décrit comment des sombres traits du crayon, de la finesse du burin, ou enfin des couleurs artistement combinées du pinceau, on peut faire sortir des imitations frappantes de toutes les productions de la nature;

s'il nous apprend par quelle combinaison de sons mélodieux, la musique produit ce charme qui entraîne notre âme, et la rendant insensible à tout ce qui l'entoure, la transporte pour ainsi dire dans une autre sphère ; dans tous ces cas, notre philosophe n'ayant fait qu'une application des doctrines générales et précédemment connues de la *Psychologie*, soit au dessin ou à la gravure, soit à la peinture, à la sculpture, ou à la musique, soit à l'art sublime de la parole, son travail, disons-nous, n'appartiendra plus à la *Psychologie* proprement dite, mais à celle des *sciences psychologiques*, dont il se sera particulièrement occupé.

Du juste ou de la dicéosyne.

170. Le même raisonnement a lieu par rapport à la *science du juste*. Là aussi tout ce qui concerne la description, la classification ou la théorie, soit des vertus, soit des vices, tout ce qui peut nous mettre à même de connaître les ressorts du cœur humain, appartient au domaine de la *Psychologie*.

171. Mais si un écrivain faisant l'application de ces connaissances générales, nous donnait un plan d'éducation pour la jeunesse; s'il exposait des vues sur la vie domestique; s'il dissertait sur la législation, soit civile, soit criminelle, sur l'administration ou sur la constitution de l'Etat, il serait vrai de dire que cet écrivain s'est occupé de *sciences psychologiques;* mais n'ayant fait qu'appliquer des principes généraux déjà connus de la *science du juste*, on ne saurait dire qu'il eût rien fait pour étendre le domaine de la *Psychologie*.

172. C'est ainsi que l'on dirait du mathématicien qui, par de savantes constructions géométriques ou par l'emploi des formules du calcul, a développé ou même découvert des lois de la mécanique, de l'hydrodynamique ou de l'astronomie, qu'il a étendu le champ des *sciences analytiques;* mais s'il n'avait fait dans cela que l'application des doctrines précédemment connues de la géométrie ou du calcul, on ne saurait dire qu'il eût enrichi de nouvelles découvertes la *géométrie* ni l'*analyse*.

DEUXIÈME PARTIE.

DE LA PSYCHOLOGIE EN GÉNÉRAL.

OPINIONS DES PHILOSOPHES SUR LA DIVISION DE LA PSYCHOLOGIE.

Première école.

173. La *Psychologie* doit elle être partagée en *empirique* et en *rationnelle ;* ou bien cette distinction, adoptée par de grands philosophes, doit-elle être rejetée? Telle est la seconde question que nous avons à traiter. Cette question n'est pas nouvelle. L'histoire de la philosophie nous apprend même qu'à des époques fort reculées, elle a donné lieu à trois différentes sectes que nous avons déjà signalées dans l'introduction à ce Mémoire. Les plus anciens ont enseigné qu'il y avait deux sortes de connaissances, dont les unes dérivaient de l'*expérience*, étant le

résultat immédiat de l'action des objets sur nos sens ; tandis que les autres ne sont que l'ouvrage de notre esprit qui les aurait déduites au moyen du *raisonnement*, des données fournies par l'expérience.

Deuxième école.

174. D'autres ont soutenu que le raisonnement ne nous apprenait rien qui ne nous eût été auparavant fourni par l'impression des objets sur nos sens : qu'il n'y avait à proprepremeht parler que les connaissances immédiates de l'expérience soit simples, soit combinées entre elles ; mais sans qu'il soit venu s'y joindre une seule idée à laquelle on puisse assigner une autre source que la sensation.

Troisième école.

175. Une troisième secte enfin a soutenu gravement qu'aucune de nos connaissances, ni de nos idées ne dérivait de l'action des objets sur nos sens. Toutes nos idées, toutes nos

connaissances, disaient-ils, préexistaient en nous. L'impression des objets extérieurs n'a fait que les réveiller, et en les réveillant, donner lieu aux différentes combinaisons que ces idées sont susceptibles de former entr'elles et qui constituent les différentes branches de nos connaissances (Voy. NOTES : XXIII.).

Quatrième Ecole.

176. De nos jours une nouvelle secte a cru trouver la vérité dans la fusion de ces trois systèmes. Elle a donc distingué toutes nos connaissances en trois différentes classes, savoir : 1.° les idées acquises par le simple usage de nos sens; 2.° les connaissances qu'on en déduit au moyen du raisonnement; 3.° les notions qui ne pouvant pas nous être fournies (à ce que croyaient ces philosophes) par l'entremise des sens, ni par conséquent être le fruit d'aucun raisonnement, doivent, selon eux, préexister en nous et être réveillées par l'impression des objets sur les *organes des sensations*. Pour distinguer cette dernière classe des deux autres,

et surtout de la seconde, on l'a nommée *de la raison pure.*

Sentiment commun à ces différentes écoles.

177. Quelle que soit la disparité d'opinions de ces différentes écoles, elles s'accordent toutes à reconnaître qu'il *y a des idées que notre esprit n'a point, ou si l'on veut, dont il ne s'aperçoit pas avant que l'impression des objets sur nos sens n'ait eu lieu.*

DE LA FACULTÉ DE PENSER ET DU RAISONNEMENT.

Manière dont s'exerce la faculté de penser.

178. En parlant de l'acquisition de ces idées, nous avons observé (§. 117 et suiv.) qu'elle est ordinairement accompagnée ou suivie de l'association des idées des signes dont l'usage consiste à faciliter les opérations de notre esprit: en sorte que la plupart du temps, au lieu de nous rappeler dans leur absence,

les idées des objets eux-mêmes, nous ne nous rappelons que les idées de leurs signes ; et même *penser aux objets* ne signifie le plus souvent que *rappeler leurs noms*. Je dis *le plus souvent*, car nul doute que ce ne soit aussi et plus réellement penser aux objets que de se les représenter dans son imagination tels qu'on les a vus. On peut même faire une suite de jugemens en comparant dans son imagination un premier objet à un second, celui-ci à un troisième, etc. ; et par ce moyen reconnaître l'identité ou la différence qui existe entre divers objets.

Différence entre penser et raisonner.

179. On se tromperait si on appelait cette suite de jugemens un raisonnement. Car pour qu'il y ait du *raisonnement*, il faut d'abord poser des *principes* et ensuite en déduire des conséquences. C'est précisément cette déduction qu'on appelle *raisonnement*.

180. Les *principes du raisonnement* ne sont

autre chose que des définitions, ou pour parler le langage des mathématiciens, ce ne sont que des équations primitivement admises comme des données, ainsi que nous l'avons observé ci-dessus (§. 123). Le raisonnement ou la déduction ne consiste qu'à substituer dans la définition primitive les valeurs ou, si l'on veut, les définitions des mots qui empêchent qu'on ne voie du premier abord la parité ou la disparité des deux membres de l'équation qui fait l'objet du raisonnement. La *conséquence* ou la *conclusion* finale n'est que la dernière équation dans laquelle, au moyen de cette suite de transformations, on est parvenu à rendre évidente cette parité ou disparité qui ne pouvait être aperçue dans l'état primitif de la proposition.

Le raisonnement source de nouvelles connaissances.

181. D'après cette exposition on voit que toutes les connaissances acquises par le raisonnement ne sont au fond autre chose que

les idées mêmes fournies par l'action des objets sur nos sens et combinées de différentes manières ; car c'est à ces premières idées que l'on a attaché les noms, les verbes, les particules dont sont composées les propositions, principes du raisonnement, ainsi que les conséquences qui en dérivent.

182. Si les philosophes dont nous avons parlé ci-dessus (§. 174) s'étaient bornés à dire que le *raisonnement* n'est pas la source de *nouvelles idées*, personne n'oserait les contredire. Mais ils sont allés plus loin : ils ont soutenu que le raisonnement ne nous fournissait point de *nouvelles connaissances* : et c'est là qu'est la méprise. Car le mot connaissance ne s'applique pas seulement aux idées fournies par l'action des objets sur nos sens, mais aux diverses combinaisons de ces mêmes idées : combinaisons qui sont le résultat du raisonnement. (Voy. NOTES : XIX.)

DES DOCTRINES SUR LES NOTIONS PRÉEXISTANTES OU LA RAISON PURE.

Origine de ces doctrines.

183. Sans doute, disent les philosophes que nous avons désignés ci-dessus (§. 176) comme formant une quatrième secte, il y a des idées qui nous viennent par l'entremise de nos sens : il y a des connaissances que nous en dérivons au moyen du raisonnement ; mais il y en a aussi dont *il est impossible* de découvrir l'origine dans la sensation, et sans la préexistence desquelles on ne saurait même concevoir l'existence des sensations.

*Notion d'*ORDRE *et de* BEAUTÉ.

184. « Sans une notion d'*ordre*, s'écriaient » les plus anciens de ces philosophes, com» ment pourrions-nous dès le premier abord » signaler tel objet comme *beau*, et reculer

» devant tel autre comme hideux ? Tous les » hommes sont doués des mêmes sens, et cependant tout le monde n'est pas doué de » *goût*. »

Notion de GRANDEUR *et d'*ESPACE.

185. « Sans une notion préexistante de *gran-* » *deur*, disaient encore ces anciens, et sans » une notion préexistante d'*espace*, ajoutent les philosophes modernes de la même école, » comment pourrions-nous affirmer de tel objet » qu'il est grand, et de tel autre qu'il est » petit ? »

Notion du TEMPS.

186. « S'il est vrai, comme on ne saurait le » nier, disent encore les modernes, que la » notion de *temps* précède celle de *moment*, et » s'il est vrai que chaque sensation ne peut nous » donner que l'idée d'un seul moment, où » irions-nous puiser la notion de *temps* ? »

Notion du BON *et du* JUSTE.

187. « La notion du juste, ajoutent encore des philosophes, tant anciens que modernes, » est trop sublime, est trop importante, ainsi » que celle du *bien*, conservateur de l'espèce, » pour que la sagesse du Créateur fît dépendre » cette connaissance des leçons toujours tar- » dives de l'expérience. Tous les hommes n'ont » pas la même pénétration ni la même finesse » d'esprit, et cependent le sentiment du *juste* » et de l'*injuste*, du *bon* et du *mauvais* existe » chez tous les individus de l'espèce humaine. »

Notion du MOI.

188. Enfin un philosophe se lève dans ce pays à tant d'égards célèbre, et qui, depuis Leibnitz, se glorifie d'être la terre classique de la philosophie; et s'écriant avec le géomètre de Syracuse, *Eureka*, *eureka*, il est sûr d'avoir trouvé dans la notion du *moi* le germe de toutes les notions que ses devanciers, dit-il, avaient pressenti, mais qu'il a le premier démontré

ne pouvoir être dérivées des sensations. On présume bien que notre philosophe pose en principe la préexistence de la notion du *moi* à toute sensation.

EXAMEN DES DOCTRINES SUR LA RAISON PURE.

Fausse base de ces doctrines.

189. C'est donc parce que selon eux, *on ne peut* déduire des idées acquises par l'usage de nos sens, les idées représentées par les mots *ordre*, *beauté*, *juste*, *grandeur*, *espace*, *temps*, *moi*, que ces philosophes en ont fait une classe à laquelle ils ont donné le nom de *raison pure*.

190. Essayons de pénétrer la signification de ces mots mystiques ; et si des idées acquises par le simple usage de nos sens suffisent pour les définir, on nous accordera, j'espère, que ces mots comme tout autre, représentent ou des idées dérivées de l'action des objets extérieurs sur nos sens, ou des connaissances déduites de ces mêmes idées au moyen du raisonnement.

Du BON *et du* JUSTE.

191. Lorsque j'avance que tel fruit que je viens de goûter est doux et que quelqu'un veut soutenir qu'il est aigre, la discussion ne saurait aller plus loin. Je n'ai d'autre ressource que de le lui faire goûter. S'il persiste encore dans son sentiment, je suppose d'abord qu'il ajoute à ces deux mots (*doux* et *aigre*) des idées opposées à celles que j'y ajoute moi-même ; c'est-à-dire, que je suis tenté de croire que lorsqu'il a goûté tel fruit que je nomme *doux*, on le lui a nommé *aigre*, et vice versâ. Pour m'éclaircir à cet égard, je lui fais goûter un de ces fruits que je nomme aigres : s'il le dit *doux* ou qu'il ne le nomme pas *aigre*, mon soupçon devient une certitude, et alors nous nous mettons facilement d'accord. Mais s'il nomme aigre le fruit qui l'est effectivement, ainsi que le premier qui ne l'était pas, je conclus que cet homme est de mauvaise foi, parce que je regarde comme impossible qu'il ait éprouvé la même sensation de chacun des

deux fruits. Mais n'ayant pas de moyen de l'en convaincre, je renonce à la discussion.

192. En agissons-nous de même avec celui qui nous refuse son assentiment lorsque nous affirmons que telle action est *malhonnête*, que telle boisson ou tel aliment est *nuisible*? Non, sans doute. Nous détaillons les suites fâcheuses de cet aliment, de cette boisson, de cette action, afin de démontrer l'exactitude des épithètes que nous leur avons données. Nous avons recours à notre propre expérience ou à celle des autres pour prouver la réalité des ces suites fâcheuses.

193. De ce que la prévoyante nature donne à certaines plantes dont l'usage pourrait devenir fatal aux animaux, une odeur telle qu'elle fait taire l'appétit avec lequel l'animal courrait dessus pour assouvir sa faim, nous ne devons pas conclure la préexistence chez cet animal, d'une notion de la qualité nuisible de cette plante; nous y voyons seulement l'action des organes de l'odorat paralysant l'appétit.

194. Les animaux, comme les hommes, ne deviennent farouches que parce que, ayant éprouvé quelque accident fâcheux d'un objet qui leur était inconnu, ils se défient de tout objet nouveau. Ceux qui approchaient avec la plus grande sécurité d'une arme meurtrière, sans s'effrayer ni du coup, ni de la fumée, ni de l'odeur, avant d'en avoir été frappés, s'en éloignent avec empressement aussitôt que l'expérience leur a appris le mal qu'ils doivent en redouter; c'est-à-dire, lorsqu'ils en ont été atteints. C'est alors, mais alors seulement, qu'ils attachent à ces objets, des idées que nos philosophes leur prêtent bien gratuitement avant qu'ils ne les aient eues.

. . . .

195. Venons à la notion de l'*honnête*. Lorsqu'il s'agit de prouver la justesse de l'application de l'épithète de *juste* ou d'*injuste*, d'*honnête* ou de *malhonnête* à une action libre, le seul moyen possible consiste à examiner quelles sont les suites que l'on doit attendre de cette action, soit d'après ce que l'expérience nous en a appris à nous-mêmes, soit d'après ce qui nous

en a été dit par des personnes d'une véracité incontestable. (Voy. NOTES : XXIV).

196. Si nous parvenons à démontrer que de telle ou telle action libre il s'est ensuivi *toujours* ou *presque toujours* plus de mal que de bien, nous aurons prouvé qu'elle mérite l'épithète de *malhonnête*, *injuste*, *méchante*, etc. On dit aussi, ces actions *défendues par la loi*, *contraires à la loi*; parce que quand on dit qu'*il y a une loi* qui défend telle ou telle action, on ne veut dire rien autre chose sinon que *de cette action l'on a toujours ou presque toujours observé qu'il s'ensuivait plus de mal que de bien ; peut-être au point qu'on n'en a éprouvé que du mal* : ce qui est d'accord avec la signification générale de *loi* que nous avons définie au §. 91.

197. Les suites fâcheuses qui nous déterminent à qualifier l'action d'*injuste* ou de *malhonnête*, se nomment *sanction de la loi*.

198. Ces suites fâcheuses dérivent souvent des conventions que les hommes réunis en so-

ciété ont faites entr'eux. Mais le plus souvent elles ont lieu indépendamment de ces conventions.

199. Dans ce second cas on donne au mot *loi* l'épithète de *naturelle*, et l'ensemble de ces lois, on le nomme *droit naturel*, *morale universelle;* et plus généralement encore, ainsi que nous l'avons déjà dit (§. 21) *diocésyne.*

200. Lorsque les suites agréables ou fâcheuses dont il est question, dérivent des *conventions sociales*, on donne à la *loi* l'épithète de *sociale*, *positive*, ou *conventionnelle.*

201. Par une métaphore ordinaire on donne aussi le nom de *loi* à la conception de celui qui en disposant et ordonnant les choses, a voulu que de telles actions eussent de telles suites. Enfin par une autre métaphore tout aussi usuelle que la première, on a encore nommé *loi* l'*expression de cette volonté* de l'ordonnateur que l'on a conséquemment nommé *législateur.*

202. Par analogie on a dit que les *lois na-*

turelles étaient les *volontés* du *Créateur* qui en ordonnant le système de l'univers a voulu que de telles suites fussent immanquablement attachées à de telles actions.

203. Si l'on pouvait espérer que les hommes, avant d'agir, pesassent toujours les conséquences de leurs actions, il serait permis de se flatter que les seules *lois naturelles* suffiraient pour les empêcher de manquer à leur devoir. Mais le nombre des personnes qui sont en état d'apprécier les suites naturelles de leurs actions est en général extrêmement petit; et même ceux qui en ont la capacité, se laissent le plus souvent séduire par les passions qui leur font envisager le plaisir qu'ils se promettent du crime, comme immanquable, tandis que les maux qu'ils en ont à craindre se présentent à leurs yeux comme très-incertains. Il a donc fallu que les *lois civiles* ajoutassent à la force de la *sanction naturelle*, afin de mieux assurer le maintien de la tranquillité publique.

204. Mais bientôt les méchans ont trouvé

le moyen d'éluder souvent la surveillance de la justice ; dès-lors on sentit la nécessité de renforcer la loi civile ainsi que la loi naturelle par quelque autre sanction qui ne dérivant point de l'expérience, n'offrît pas au calcul du méchant, ainsi que les deux autres, des chances d'impunité.

205. Aussi en consultant l'histoire, nous voyons qu'il s'est présenté, à différentes époques et chez toutes les nations, des hommes qui s'étant attiré la confiance illimitée des peuples, leur signifièrent au nom de la divinité, que si jamais ils manquaient à leurs devoirs, ils seraient infailliblement frappés après leur trépas, de punitions plus terribles que celles dont ils étaient menacés par la loi naturelle ou par les lois civiles.

206. Ces hommes extraordinaires s'étant acquis la vénération des peuples par la prédiction d'événemens que chacun était convaincu ne pouvoir être prévus par des conjectures de la raison humaine, et qui cependant se vérifiaient tels qu'ils avaient été prédits, ces

organes visibles de la divinité ne pouvaient qu'être crus lorsqu'ils ajoutaient à l'appui de leurs doctrines que ce n'était pas une morale fondée sur des expériences qu'on puisse rejeter comme douteuses, mais émanée de cette omniscience que rien ne saurait tromper; de l'Etre tout-puissant aux châtimens duquel aucun criminel ne peut espérer de se soustraire. « Ce n'est pas, leur disait le Prophète, la voix » de la justice humaine que vous pouvez vous » flatter de corrompre ou d'éluder. La main » du Créateur de qui vous et moi nous avons » reçu la vie et la raison, a pu seule graver » dans mon esprit la connaissance de ces évé» nemens que je vous ai prédits et que ni votre » raison ni la mienne, guidées du seul flam» beau de l'expérience, n'auraient jamais pu » prévoir. Eh bien, c'est cette même divinité » qui par ma voix vous prédit aujourd'hui les » punitions qui attendent au-delà de la tombe » ceux qui auraient le malheur de préférer les » charmes trompeurs du vice aux attraits aussi » réels que purs de la vertu. »

207. Voilà donc une troisième espèce de

lois, qui n'étant ni le résultat des conventions des hommes comme les lois civiles, ni ne pouvant être dérivées des leçons de l'expérience, comme les lois naturelles, ne sauraient avoir d'autre origine que celle de la raison elle-même; c'est-à-dire, la Divinité, principe et source de tout ce qui est créé. C'est pourquoi l'on a surnommé ces lois *divines* ou *révélées* : et leur ensemble a reçu le nom de *Révélation*, *Morale religieuse*, *Religion* : et parce qu'elle repose sur la croyance accordée à la véracité de celui qui nous l'a apprise au nom de la Divinité, on la nomme *Foi divine*, ou simplement *Foi* par antonomaze. (Voy. NOTES : XXV).

208. Malgré ces différences que nous venons de remarquer quant aux *lois*, d'après lesquelles les actions sont censées *malhonnêtes* ou *injustes*, ce sera toujours par les suites fâcheuses qui constituent la *sanction* de ces différentes sortes de lois que nous pourrons démontrer la justesse des épithètes dont nous aurons qualifié ces actions.

209. C'est donc faute d'avoir su analyser les

idées du *bien* et du *juste* que nos philosophes ont eu recours à la nécessité de la préexistence de ces notions.

De la BEAUTÉ *et de l'*ORDRE.

210. Voyons s'il ne leur est pas arrivé la même chose quant aux idées d'*ordre* et de *beauté*. Il nous suffira, pour atteindre ce double but de préciser par de bonnes définitions les idées, que tout le monde attache à ces deux expressions.

211. En général on appelle *belle* toute composition qui affecte agréablement les sens, soit par les couleurs, soit par les formes, soit par les sons.

212. Il ne peut dnnc y avoir de notion de *beauté* préexistante au plaisir ou au déplaisir qui nous déterminent à donner la qualification de *beaux* ou celle de *laids*, de *difformes*, ou de *discordans*, etc., aux objets qui nous les ont fait éprouver.

213. Ce qui est de la beauté pour les sons, les formes et les couleurs, peut être appliqué à l'expression plus générale d'*ordre* que l'on emploie toutes les fois qu'en exerçant nos facultés, soit sensitives, soit intellectuelles, sur des objets composés, nous y éprouvons du plaisir, ou que du moins nous n'en ressentons point de peine.

Du TEMPS *et de l'*ESPACE.

214. Passant aux notions de *temps* et *d'espace*, nous n'avons qu'à rappeler ici les définitions données aux §§. 109 et 113, pour prouver que nous n'avons aucune autre notion que celles dérivées de l'impression des objets extérieurs sur nos sens : et que l'on ne saurait y rien trouver qu'on puisse appeler notion préexistante, pas plus que dans les autres connaissances que nos philosophes reconnaissent être le résultat de la sensation ou la sensation elle-même.

215. Ce qui nous semble avoir induit en

erreur les écrivains dont nous combattons ici l'opinion, c'est qu'ils ont pensé que tout mot devait exprimer l'idée d'une substance ou d'une qualité ; et ne trouvant dans le mot *temps* la représentation d'aucune des substances ni des qualités que nos sens nous ont fait connaître, comme il fallait que ce mot représentât quelque chose, ils ont conclu qu'il représentait une notion antérieure à toute sensation : erreur qu'ils auraient évitée, s'ils avaient réfléchi que le mot *temps* est du nombre de ceux destinés à exprimer en abrégé des conceptions de notre esprit, ou les relations de plusieurs objets entre eux, ainsi que nous l'avons observé ci-dessus (§. 84), et non pas des substances déterminées ou des qualités considérées dans la seule substance dont elles font partie.

216. Quant au mot *espace*, nos philosophes ont sans doute remarqué que lorsqu'il est question d'une route ou d'une plaine qu'il s'agit de parcourir ou de mesurer, le mot espace désigne cette route ou cette plaine, objet très-réel et très-sensible, ou pour mieux dire, dont il est sûr que nous n'avions aucune idée avant

qu'elles n'eussent fait de l'impression sur nos sens. Mais si nous supposons que les objets du lieu de départ, ainsi que ceux du lieu de l'arrivée, continuant d'exister à leurs places, la route ou la plaine que nous contemplions auparavant comme interposée entre eux, n'y soit plus ; on ne dira pas moins pour cela qu'il y a entre ces objets le même espace qui existait auparavant. Donc, ont dit nos philosophes, puisque ce mot ne signifie plus ni les substances qui composaient la route ou la plaine, ni des qualités quelconques, les substances dont elles devraient faire partie n'y étant plus ; le mot *espace* doit représenter la notion d'une chose indépendante des corps, et par conséquent une notion antérieure à toute sensation.

217. On est surpris que des gens aussi habiles et si habitués à raisonner sur des abstractions, ne se soient point aperçus qu'il faudrait en dire autant de chaque idée abstraite ; car si l'idée d'un espace qui ne peut être que celle d'une ligne ou d'une surface doit être une notion antérieure à toute sensation, parce qu'elle

ne suppose pas toujours l'existence d'un corps, route ou plaine, etc., auquel ce nom puisse s'appliquer, il faudra dire que l'idée de ligne, ainsi que celle de surface n'est pas une idée abstraite des sensations de la triple dimension, reçues par le toucher, mais qu'elle existait en nous avant et indépendamment de toute sensation : conclusion paradoxale qui, si elle s'était présentée à l'esprit de ces philosophes, les aurait fait revenir de l'erreur qui les y conduisait.

Du moi.

218. Le néotérisme du *moi*, considéré comme base préexistante de toutes nos autres idées, nous paraît plus excusable, quoiqu'il soit plus généralement traité d'extravagance. Tout le monde a fait des efforts pour définir les mots *bon*, *beau*, *ordre*, *temps* et *espace*, tandis que personne ne paraît s'être douté de la nécessité de définir le mot *moi*.

219. L'abbé de Condillac est, à ma connaissance, le seul qui semble en avoir eu un mo-

ment l'intention : du moins il est le seul de tous les philosophes dont les ouvrages me sont connus, qui en abordant la question, s'est approché le plus à mon avis de la véritable solution.

220. Je suis persuadé que si les philosophes, dont nous nous occupons, avaient lu le *Traité des sensations* de ce profond écrivain, avec toute l'attention qui lui était due, ils n'auraient pas manqué d'être frappés de l'éclat de lumière qui jaillit de cette exclamation de la statue, *c'est moi!* lorsqu'après avoir touché d'autres objets, elle se touche elle-même.

221. Il est vrai que cet aperçu était trop brièvement exprimé. Il pouvait aisément échapper à des lecteurs inattentifs, et personne ne l'est autant que le lecteur prévenu. Pourquoi la savante Allemagne voudrait-elle que la philosophie n'ait jamais franchi les bords du Rhin? On y porte même la prétention jusqu'à soutenir qu'elle ne saurait dépasser ceux du Mein! Trop éclectiques pour partager une telle injustice, nous ne rougirons point de re-

cevoir des leçons de philosophie sur les rives de la Seine, et de croire que les essorts de la légèreté française valent bien la profondeur des vues dont la grave Allemagne semble s'enorgueillir.

222. Traduisons donc le mot sublime de la statue de ce grand génie de la France dont les écrits marqueront dans les siècles à venir une des plus belles époques de l'histoire de la philosophie. La statue touche de sa main une colonne de marbre; elle en reçoit la sensation unique de la colonne de marbre. Elle touche après une boule de bois, et elle en éprouve la sensation tout aussi unique de la boule de bois. Mais sa main se porte sur sa jambe; par ce seul acte elle éprouve à-la-fois deux sensations : sa main lui fournit la sensation unique de sa jambe, tandis que sa jambe lui fournit la sensation unique de la main. Si ses deux mains se fussent portées à-la-fois, l'une sur la colonne de marbre, et l'autre sur la boule de bois, et que le moment après elles se portassent aussi à-la-fois sur ses deux jambes, il arriverait encore qu'au lieu des sensations

uniques transmises par chaque main dans le premier cas, elle en recevrait de doubles dans le second.

223. Voyez ce guerrier qui, frappé à la jambe, y porte par un mouvement naturel la main, et s'écrie : ah ! ma jambe! Vaincu par la douleur il est tombé en défaillance. L'habile chirurgien qui vole à son secours voit qu'il n'y a pas un moment à perdre. L'amputation est faite qu'il n'est pas encore revenu de son évanouissement. Il en revient enfin, et par ce même instinct porte de rechef sa main sur la jambe blessée qu'il croit encore adhérente à son corps. Mais tout en la touchant il n'éprouve que la sensation unique qui lui est transmise par sa main. Hélas ! s'écrie-t-il, elle n'est plus à *moi !*

224. « Je vous ai vu ce matin à la prome-
» nade, donnant le bras à une dame, dit Philanthe à Dorimond. — « Pardonnez, lui répond celui-ci, ce n'était pas *moi.* » — « Peut-être me suis-je mépris, » réplique Philanthe ; « mais dans ce cas, à coup sûr c'était

» Darlincourt. » — « Oui, c'était *moi*, » répond ce dernier.

Voilà encore que la double sensation éprouvée par Darlincourt qui *entend* Philanthe, et se *rappelle* ce dont il lui fait mention, est exprimée par la phrase : c'est *moi*. Dorimond n'ayant que la sensation *unique* de ce qu'il entend dire à Philanthe et pas celle du souvenir de ce qu'il n'a pas éprouvé, ne saurait employer le mot *moi*.

225. Supposons que l'événement dont Philanthe parlait ne fût pas arrivé le jour même, et que Darlincourt en ait perdu le souvenir; il ne pourrait alors dire, c'était *moi*. Mais si Philanthe, en lui rappelant différentes circonstances, le faisait s'en ressouvenir, il exprimerait la présence de cette *seconde idée* en s'écriant : Oui, c'est vrai, c'était *moi*. (Voy. NOTES : XXVI.)

Identité d'origine des idées et des signes qui les représentent.

226. Il n'y a donc dans tout cela rien qui

ressemble à une notion préexistante à toute sensation. Bien au contraire, ce mot *moi*, ainsi que tous les mots possibles, par le seul fait que ce sont des signes conventionnels, ne peut exprimer que des sensations.

227. En effet, comment les mots peuvent-ils être devenus des moyens de communication entre deux personnes sans une convention préalable? Aussi avons-nous déjà vu au §. 41 comment cette convention a effectivement lieu chaque fois que des mots doivent devenir des signes, et par-là des moyens de communication entre les personnes qui parlent une même langue.

228. Sans la présence d'un objet qui agisse à la fois sur celui qui prononce le mot et sur celui qui l'écoute, l'idée de ce mot ne serait liée à aucune autre idée ; il ne réveillerait aucun souvenir; il ne serait qu'un son vide de toute signification.

229. Mais si quelque objet agit à la fois sur celui qui prononce le mot et sur celui qui

l'entend prononcer, plus ils croient d'après la ressemblance de leur organisation que la sensation produite par l'objet, est la même chez l'un que chez l'autre, plus ils sont persuadés que ce mot prononcé dans l'absence de l'objet réveillera chez celui qui l'entendra les idées que veut exprimer celui qui le prononce.

230. Aucun mot, soit prononcé, soit écrit, ne peut donc devenir significatif, ne saurait avoir du sens, si les deux conditions que nous venons d'indiquer n'ont lieu; savoir : 1.° Que les deux personnes qui doivent s'en servir aient éprouvé à la fois sur un de leurs cinq sens les impressions produites par un objet quelconque. 2.° Que par la ressemblance de leur organisation, chacune de ces deux personnes soit persuadée qu'en répétant ce mot, il réveillera dans l'esprit de l'autre, le même souvenir qui a lieu chez elle, de ce qu'elles ont éprouvé toutes les deux lorsqu'elles l'entendirent prononcer la première fois.

231. Comment les philosophes *à raison pure* peuvent-ils donc avancer qu'il y ait des idées

auxquelles ils donnent des noms conventionnels, sans pouvoir nous dire d'après quel acte de convention ces noms sont devenus parmi ceux qui s'en servent, des signes de ces idées? Comment s'est-il fait que les entendant prononcer pour la première fois, nous avons prêté à celui qui les prononçait, les idées qu'il voulait effectivement exprimer? A quelle marque avons-nous reconnu ou conjecturé ce qui se passait dans son esprit? Nous l'a-t-il expliqué? ce ne pouvait être qu'en employant des mots équivalens : et alors voilà nos philosophes retombés dans la même difficulté.

232. Tant que l'on n'a point séparé le *raisonnement* du *langage*, tant que la *raison* ou la *faculté de raisonner* n'a été considérée que comme étant la même chose que la *faculté de parler*, une *raison pure*, c'est-à-dire, une *raison* indépendante de toute idée fournie par nos sens, et par conséquent *destituée de tout langage*, était une contradiction trop grossière pour que des philosophes pussent en avoir seulement la pensée.

233. Mais lorsque d'abstraction en abstraction, on s'est imaginé une raison ou *une faculté de raisonner indépendamment de tout langage*, on a été porté naturellement à la regarder comme *plus pure que celle qui avait besoin de paroles.*

234. Cependant ces philosophes en nous communiquant les profondes méditations qui les ont conduits à la découverte des sublimes vérités de leur *philosophie* transcendantale, ne font qu'exprimer par des paroles prononcées ou écrites, les mêmes raisonnemens qui les ont conduits à ces résultats.

Si c'est en écrivant ou en parlant qu'ils ont déduit leurs conclusions, ils ne sauraient disconvenir que *leurs méditations* et *leurs raisonnemens* n'ont été que cette successive transformation d'équations dont nous avons parlé aux §§. 122 et suiv.

S'ils nous disaient qu'avant de prendre la plume ou de commencer à parler sur l'objet, ils avaient développé en eux-mêmes et sans le secours d'un langage quelconque, leur doc-

trine dans tous ses détails, nous les dispenserions de nous expliquer en quoi consistent ces raisonnemens qu'ils disent avoir fait d'abord en eux-mêmes ; mais nous leur demanderions comment s'est établi le rapport entre les idées de ces prétendus raisonnemens sans langage et les mots correspondans du discours au moyen duquel ils nous les transmettent.

235. Nous diront-ils que ce rapport de signification entre le mot et l'idée est aussi antérieur à toute sensation ? Alors tout comme selon eux la présence du premier objet *beau* qui agira sur nos sens ne peut que réveiller la *notion préexistante de beauté*, de même dès que nous entendrons pour la première fois les mots *beau*, *schœn*, *beautyful*, *etc.*, selon que le hasard nous les fera entendre en France, en Allemagne et en Angleterre, ou que celui qui nous parle voudra arbitrairement se servir d'une de ces trois langues, et par conséquent de toute autre langue quelconque, il faudra, dis-je, que la notion préexistante se réveille chez nous, ou ce qui revient au même, que nous com-

prenions le sens de ces mots dès que nous les entendrons prononcer.

236. Mais non, disent nos philosophes; nous avons besoin d'éprouver des *sensations individuelles* pour que la *notion pure* et *transcendantale* qui cependant *était dans notre esprit*, puisse s'y *réveiller*.

237. Il faut donc qu'un objet beau ait frappé mes yeux pour que la *notion* de beauté, préexistante dans mon esprit s'y réveille. Et pour que le mot *beau* réveille en moi cette même notion, il faut l'avoir entendu en présence des objets individuels auxquels on l'applique.

Similitude de la doctrine des idées transcendantales et des idées innées.

238. Ces savans si versés dans l'histoire de la philosophie ignorent-ils que long-temps avant eux on avait dit la même chose quoique en employant d'autres expressions et, il faut le dire, avec beaucoup plus de conséquence ?

En effet, ne peut-on pas étendre, ainsi que le faisaient les défenseurs des idées innées, à toute sorte de notions, le raisonnement que nos philosophes à *raison pure* n'ont borné à leurs notions prétendues transcendantales que pour donner à leur doctrine un air de nouveauté ? Ne peut-on pas dire avec un tout aussi bon droit, que la notion de *douceur* existe aussi à notre insu dans notre esprit, jusqu'à ce qu'un objet *doux* vienne affecter notre palais ?

Qui ne voit pas d'après cela que les philosophes dont nous parlons, n'ont fait que nous donner comme une nouvelle découverte, sous le nom de *notions de raison pure* ou *transcendantales* ce que tout le monde nommait auparavant des *idées abstraites* (§§. 55 et suiv.) ou des *idées de relation.* (§§. 84 et 215.)

239. Avant de reproduire une vieille erreur, ils auraient dû réfléchir qu'il fallait commencer par répondre à une question qui ayant été adressée mille fois à leurs devanciers, est toujours restée sans réponse.

Qu'est-ce que c'est, leur demandait-on, que

des notions que notre esprit possède, mais qu'il ne connaît point? des idées qu'il a, mais dont il n'a pas de connaissance? des idées dont il n'a pas d'idée?

N'espérons pas, Messieurs, que les modernes fassent à cette question une réponse plus satisfaisante que n'en ont pu faire les anciens.

240. Quant à nous, point d'idée, point de notion, point de connaissance qui n'appartienne à l'une des deux classes de la *sensation* ou du *raisonnement.*

241. L'impression des objets sur nos sens nous les fait sentir : et alors en avoir la *sensation* signifie la même chose qu'en avoir l'*idée.* C'est le cas où *toute sensation est idée, et toute idée est sensation.*

242. Dans l'éloignement des objets nous pouvons nous en retracer l'idée : nous pouvons nous les rappeler en y faisant des abstractions (§§. 55.56), en les généralisant (§. 57), et en

les combinant sous un nombre infini de façons. Ce ne sont que les idées que nous avons eues lors de l'action des objets sur nos sens; mais elles se sont réveillées dans l'absence des objets : c'est pourquoi on ne les appelle plus des *sensations*; et c'est pour marquer cette circonstance que l'on est convenu de les appeler plus particulièrement des *notions* ou des *idées*.

243. Celles des *idées* que nous avons choisies, comme étant *plus simples*, pour devenir des *signes* des *idées plus compliquées*, forment dans leur ensemble un *langage*. Ce langage fournit les matériaux de nos raisonnemens, c'est-à-dire des *définitions* qui en font les principes, et qui de transformation en transformation nous conduisent à une *conclusion* (§§. 22 et suiv.).

244. Cette conclusion qui pour être juste ne doit être que l'équivalent de la proposition primitive, ne saurait ainsi que celle-ci, contenir que les idées représentées par les mots dont la phrase est composée. Ces mots ne

peuvent signifier que les idées dont on est convenu qu'ils devinssent les signes (§§. 41 et 127). Par conséquent, les *raisonnemens* ne nous offrent point de nouvelles idées dans leurs conclusions; ils nous offrent cependant autant de combinaisons différentes, qui constituent autant de différentes *connaissances*.

CONCLUSION.

245. Ainsi la *Psychologie* considérée par rapport aux idées immédiatement acquises par l'usage de nos sens, peut être nommée *empirique*; tandis que considérée relativement aux connaissances que nous déduisons de ces données de l'expérience, par *abstraction*, par *composition*, ou par le raisonnement; on peut l'appeler *rationnelle*.

246. C'est-là le sens du texte d'Ocellus que j'ai pris pour épigraphe de ce mémoire : c'est la doctrine des philosophes les plus distingués de tous les siècles et de tous les pays, à la tête

desquels on trouve Aristote et Cicéron parmi les anciens, et Bacon, Locke, Leibnitz et Condillac parmi les modernes.

NOTES.

I.

ESSAI. §. 8.

L'analyse par laquelle nous venons de fixer le sens des mots *classe*, *ordre*, *genre*, etc. , ne laisse plus lieu à la question si longuement débattue dans les écoles sur l'existence ou la non existence des *genres*. Dès que l'on aurait compris que ce mot signifie l'ensemble des objets qui ont des propriétés semblables, on cesserait de mettre en doute l'existence des genres.

Mais si l'on prenait ce mot ainsi qu'on le pratique quelquefois, improprement et par métaphore, pour signifier le *caractère générique*, il ne désignerait plus qu'une idée abstraite des propriétés que

nous retrouvons dans chaque individu d'un même genre ; et dans ce sens le mot *genre* ne signifiant qu'une simple conception de notre esprit, ne représente rien de réellement existant dans les objets. Car les qualités de chaque individu, quoiqu'elles ressemblent en tout point à celles d'un autre individu du même genre, ne sont pas effectivement les mêmes.

II.

ESSAI. §. 17.

Ils étaient donc bien éloignés d'apprécier ce rapport entre la science et le langage, les philosophes qui ont osé nier que *les sciences ne sont que des langues bien faites.*

Comment ont-ils pu se dissimuler à eux-mêmes que soit qu'ils traitassent leur sujet de vive voix ou par écrit, ils ne faisaient que prononcer ou que tracer la même suite de phrases et d'expressions qui

passaient devant leur esprit pendant qu'ils se développaient à eux-mêmes le sujet en question?

Que serait devenue leur science, si ces expressions, au lieu de se présenter à leur esprit dans cet ordre que nous admirons dans leurs écrits, ne s'y fussent présentées que confusément et en désordre?

En quoi consisteraient leurs raisonnemens, si au moment de vouloir méditer sur leur sujet, il leur arrivait de perdre le souvenir de ces mots dont leurs discours sont composés?

Concluons donc que sans langage point de raisonnement : et que plus nous montrerons d'ordre, de variété et de richesse dans la langue que nous emploierons, plus nous aurons prouvé qu'il y a d'ordre, de variété et de richesse dans nos idées; et que par contre, il est impossible que nos idées soient claires, précises et rangées avec ordre, si nous manquons d'expressions pour les énoncer avec clarté.

.... Cui lecta potenter erit res,
Nec facundia deseret hunc, nec lucidus ordo.

Horat.

III.

ESSAI. §. 20.

Je dois prévoir que quelques-uns de mes lecteurs pourront ne pas approuver la séparation que je fais ici de la rhétorique, de l'éloquence, et de la poétique dont l'enseignement a toujours été réuni, depuis les écoles de la Grèce jusqu'aux athénées de nos jours.

Il était naturel que ceux qui s'occupaient de l'*art de bien parler*, en expliquassent toutes les branches. Mais chacune de ces branches ne forme pas moins un corps de doctrines tellement distinct qu'on doit les placer sous autant de rubriques différentes, lorsqu'il s'agit de faire une classification systématique de ces sciences.

Aussi voyons-nous que des écrivains du premier ordre, partant de la supposition que l'on était instruit des principes élémentaires de la rhétorique ont

traité séparément soit de la poétique, soit de l'éloquence, ou comme quelques-uns l'ont nommée par antonomase, le *sublime*.

La *technique ordinaire et la plus générale* du discours, tant pour l'*invention* que pour la *diction*, lorsqu'il ne s'agit que d'*exposer* et de *convaincre*, appartient à la rhétorique ; et sous ce point de vue elle se rapproche de la grammaire et de la logique.

Mais lorsqu'il est question d'*émouvoir*, lorsqu'il s'agit de mettre en jeu les passions du cœur humain, au moyen d'un style fort et énergique, les doctrines sortent du cercle étroit de la dialectique et appartiennent à la seconde classe des sciences psychologiques, ainsi que nous l'avons établi dans notre classification.

IV.

ESSAI. §. 29.

La définition générique pour convenir à tous les individus du même genre, doit énoncer *toutes* les propriétés qui constituent le caractère de ce *genre*. Mais elle *ne doit énoncer que ces propriétés*, puisqu'elle ne doit convenir qu'aux individus de ce *seul* genre.

C'est là ce que les logiciens voulaient dire lorsqu'ils enseignaient que la définition doit contenir le *genre* et la *différence*. Ils donnaient en pareil cas le nom de *genre* à ce que l'on nomme aujourd'hui plus proprement *caractère générique ;* et ils y joignaient le mot *différence*, parce que le caractère générique n'appartenant qu'aux individus d'un même genre, devient par-là un caractère qui les distingue de tous les autres individus.

Qu'il me soit permis d'ajouter ici comme un

supplément à la *théorie* que je viens d'exposer de *l'art de définir*, qu'en disant que l'on ne doit faire entrer dans les définitions que les qualités essentielles, nous n'entendons pas dire que l'on doit toujours faire mention de toutes les qualités essentielles de l'objet qu'il s'agit de définir. Car il suffit souvent d'énoncer une seule ou quelques-unes de ces qualités pour en conclure l'existence de toutes les autres.

V.

ESSAI. §. 33.

Je ne saurais donner ici une idée plus avantageuse de cette méthode de définir, qu'en faisant observer que c'est en cela que consistait la *méthode* d'argumentation si justement célèbre sous l'épithète de *Socratique*, parce qu'elle était employée dans les discussions par l'*école* de Socrate, et que ce philo-

sophe la nommait l'art de faire accoucher les esprits. Je ne me rappelle pas de l'avoir rencontrée nulle part développée sous son véritable point de vue dans aucun des nombreux écrits où l'on a entrepris d'en faire l'exposition.

Lorsqu'on lit attentivement, soit les dialogues de Platon ou ceux de Xénophon parmi les anciens, soit ceux de l'évêque Berckley, intitulés *The minute philosophers*, parmi les modernes, on observe que le personnage qui y joue le rôle principal, visant à convaincre son adversaire de la vérité de la thèse dont il est lui-même pénétré, tâche de deviner quelle est celle des expressions de la thèse sur le sens de laquelle ils ne sont pas d'accord et s'attache à éclaircir cette expression pour faire cesser la cause de leur dissidence d'opinion.

Mais ce n'est qu'avec ménagement, et pour ainsi dire par divers détours qu'on doit arriver à l'expression douteuse. Car si on débutait par demander à son adversaire une définition catégorique, ou même par la lui donner, on courrait d'autant plus de

risque d'offenser son orgueil et d'humilier son amour-propre, que la définition serait plus facile, et qu'il éprouverait plus d'embarras à la donner. Bien loin de le disposer à écouter ou à rechercher la vérité, on le provoquerait à chercher des faux-fuyans pour éviter d'être convaincu d'ignorance ou d'erreur.

Voilà pourquoi Socrate se gardait bien de laisser entrevoir à celui qu'il voulait convaincre, quel était le but de l'analyse qui devait les conduire à trouver la définition dont on avait besoin.

Il aurait pu la lui présenter lui-même toute faite; mais cela aurait eu encore de très-graves inconvéniens; car, prévenu et naturellement animé d'un esprit de contradiction, l'adversaire, s'il n'eût pas aperçu d'abord la justesse de la définition qui lui était offerte, eut commencé par la contester. Mais n'étant pas préparé à la discussion, son attaque eut été incertaine et vacillante, et ses argumens auraient dégénéré en une pure chicane.

Ainsi, le grand maître de l'art de discuter fait semblant d'oublier l'objet de la discussion; il pré-

sente à son adversaire des phrases qui paraissent avoir peu de rapport avec la question dont il s'agit. Mais ces phrases, il les choisit de manière qu'elles renferment l'expression qu'il importe de bien définir, et qu'elles soient en même temps si simples, qu'il est impossible de ne pas être d'accord avec lui sur le sens dans lequel cette expression y est employée.

Lorsque par l'admission d'un nombre assez considérable de ces *définitions partielles*, l'analyse est portée au point de pouvoir déduire avec évidence de leur rapprochement, la définition générale du mot en question, l'adversaire se trouve, pour ainsi dire, pris dans ses propres filets. Quelque désir qu'il ait de ne pas admettre la conclusion finale, il lui est impossible de la nier, sans nier aussi les concessions qu'il vient de faire. Alors s'il est de bonne foi, il se réjouit, malgré sa surprise, d'avoir reconnu l'erreur qui l'offusquait. Si au contraire il était de mauvaise foi, tout moyen d'évasion lui est ôté, et par cette tactique savante, la vérité obtient

le triomphe le plus complet sur l'erreur et sur le sophiste.

Dans la double intention de mieux cacher son plan d'attaque, et de présenter des phrases où le sens du mot en question obtînt du premier abord l'assentiment de l'adversaire, Socrate choisissait souvent des phrases où le mot qu'il voulait éclaircir ne se trouvait pas, mais bien un de ses contraires tellement tranchant qu'il suffisait d'entendre la phrase pour que tout le monde convînt du véritable sens dans lequel il s'y trouvait employé et si bien choisi qu'il fût ensuite facile de passer de là à fixer le sens de l'expression contraire qui était le véritable but de la discussion.

Je dois observer qu'en citant au commencement de cette note les dialogues de l'évêque de Cloyne comme des modèles de la méthode socratique, je n'entends pas approuver le contenu de ses dialogues où l'on est surpris de trouver des paralogismes qui contrastent avec l'extraordinaire sagacité qui caractérisait cet écrivain.

VI.

ESSAI. §. 36.

Lorsqu'à la suite de nouvelles observations nous sommes parvenus à rectifier les idées qu'on avait d'un objet, nous nous trouvons dans la nécessité de modifier les définitions qui se rapportent à ces idées, et que l'on n'avait regardées jusque-là comme exactes qu'à raison de l'état arriéré de la science. Mais tant que les découvertes qui nous portent à faire cette altération dans les définitions ne sont point généralement connues, les nouvelles définitions que nous donnons n'expriment point le sens que l'on ajoute généralement aux mots définis. Elles ne signifient que ce que nous voulons désigner d'après nos observations particulières. Ainsi on ne saurait dire que de telles définitions appartiennent à la classe de celles que l'on nomme *positives*. Il semble aussi qu'on ne saurait les nommer hypothétiques, puisqu'elles ne dérivent d'aucune supposition, mais tout

au contraire, d'observations qui nous autorisent à modifier les définitions positives antérieurement reçues par l'usage.

On pourrait donc croire qu'il existe une troisième espèce de définitions qui ne sont ni *positives* ni *hypothétiques*.

Mais il faut remarquer que l'épithète d'*hypothétique* n'est pas donnée à une définition, parce qu'elle dérive de quelques hypothèses que nous avons prises en place de faits avérés, pour base de nos raisonnemens. On la nomme ainsi parce qu'on suppose que ce serait le sens que l'on donnerait au mot défini si on l'employait dans des circonstances pareilles à celles où nous nous en servons.

VII.

ESSAI. §. 37.

Celles de ces sciences hypothétiques qui ont pour objet *des quantités*, ont été nommées les *mathématiques pures*.

Lorsqu'aux définitions hypothétiques on ajouta des définitions positives puisées dans l'observation de la nature, la science fut nommée *mathématiques mixtes* ou *appliquées*.

Les *sciences morales* ont aussi leurs mathématiques ; car on peut dans chaque branche de ces sciences partir de définitions hypothétiques, et bâtir sur cette base des raisonnemens dont les conclusions sont à la vie sociale ce que les formules du calcul sont à l'astronomie ou à la mécanique.

Les maximes contenues dans les ouvrages de morale ou de politique peuvent en servir d'exemple.

Plus les définitions hypothétiques se rapprocheront du sens que les hommes dans l'usage général ajoutent aux mots définis, plus les conclusions qu'on en déduira se trouveront d'accord avec la réalité des faits du monde physique ou moral.

Mais si les définitions, soit par négligence, soit à dessein, se trouvent en opposition avec ce que l'usage a voulu désigner par les expressions définies, les raisonnemens que l'on pourra établir sur ces définitions ne conduiront qu'à des conclusions plus ou moins absurdes.

C'est ainsi que les philosophes de l'*école transcendantale*, sous prétexte de rectifier les idées des hommes, se sont avisés d'attacher à des expressions généralement connues, un sens tout-à-fait arbitraire et différent de celui dans lequel elles avaient été jusqu'alors employées. Il était tout simple que partant de là ils arrivassent à des conclusions absolument différentes de tout ce qu'on avait dit auparavant. Quant à eux, fiers d'être parvenus à des résultats aussi nouveaux, ils ont donné comme des découvertes

du génie ce qui n'était que la conséquence la plus naturelle de leur première erreur.

Ils se sont plu à prendre les mots dans un sens que personne n'y attachait, et par conséquent les conclusions qu'ils en ont déduites sont aussi dénuées de sens et d'utilité que les principes d'où elles dérivent sont arbitraires.

Bientôt oubliant le sens dans lequel ils avaient ailleurs employé ces mots, et même les définitions qu'ils en avaient données, ils en donnent de nouvelles absolument différentes et souvent contraires aux premières. Ils finissent donc par tomber dans des contradictions, ou pour le moins par ne pas se comprendre eux-mêmes.

Leurs adeptes, prenant pour du profond ce qui n'est qu'inintelligible, s'efforcent d'en pénétrer les mystères. Chacun d'eux substituant arbitrairement ses idées aux idées arbitraires de son maître, croit être le seul qui en ait deviné le véritable sens. De ce que *personne* que lui ne les a comprises, chacun des adeptes conclut que ces doctrines ne peuvent

qu'être sublimes. Il en devient l'apôtre et l'enthousiaste d'autant plus zélé, que ne pouvant y voir que ce qu'il y a mis lui-même de ses propres convictions, il ne saurait sans contradiction en soupçonner la vérité.

Heraclitus init quorum dux prælia primus
Clarus ob obscuram linguam magis inter inaneis
Quàm de graveis inter Graios, qui vera requirunt;
Omnia enim stolidei magis admirantur amantque
Inversis quæ sub verbis latitantia cernunt:
Veraque constituunt quæ belle tangere possunt
Aureis, et lepido quæ sunt fucata sonore.

Lucret.

VIII.

ESSAI. §. 40.

Qu'on ne confonde pas, ainsi que plusieurs philosophes l'ont fait, l'*association* avec la *composition* des idées. Pour s'en garantir il suffit d'observer, après ce que nous venons de dire sur l'*association*, que la *composition* consiste à considérer, comme réunies et formant un ensemble, des idées que l'expérience ne nous a jamais offertes que séparées.

IX.

ESSAI. §. 46.

La lumière, en exerçant son action sur la rétine à travers les humeurs aqueuse et crystalline qui remplissent le globe de l'œil, nous donne l'idée des dif-

férentes couleurs. Toutes les parties de notre organisation, qui éprouvent ainsi l'action immédiate de la lumière, se nomment les *organes extérieurs de la vision.* Mais on sait que pour que la vision ait lieu, il faut que le mouvement imprimé par la lumière à la rétine se propage plus loin par l'intermédiaire d'autres parties internes de notre corps. Ce sont donc ces parties mises en jeu par le mouvement de la rétine que l'on appelle les *organes intérieurs de la vision.*

Ces faits, à la portée de tout le monde, sont les seuls qu'il soit permis au psychologiste de prendre pour base de ses raisonnemens.

Discuter quelles sont les parties de notre corps que l'on doit considérer exclusivement comme les organes, soit extérieurs, soit intérieurs de la sensation ; comment ceux-ci sont mis en mouvement ; quelles sont les conditions, les lois et la nature de ce mouvement : tout cela appartient au domaine de la Physiologie aidée de l'Anatomie.

X.

ESSAI. §. 47.

Cependant des philosophes du premier ordre ont soutenu que toute sensation est une idée, et que toute idée est sensation. Ce qui semble contredire la distinction que nous venons d'établir.

Ces philosophes n'ont jamais prétendu nier qu'il y eût des idées excitées par le mouvement des organes extérieurs, à la suite de l'impression des objets présens, et des idées excitées par le mouvement des organes intérieurs dans l'absence des objets. Ils n'ont jamais nié non plus que l'usage n'eût affecté le mot sensation au premier de ces deux cas, et ceux *d'imagination* ou *de souvenir* au second.

Ce que ces philosophes ont voulu dire, et ce qu'il est facile de conclure de leurs expressions quand on veut bien les lire sans prévention; c'est que la différence entre ces deux cas ne s'applique nullement

aux idées en elles-mêmes, mais à ce qui les fait naître, c'est-à-dire à la cause qui a mis en mouvement les organes de la sensation.

Ils ne s'opposent point à ce que pour distinguer cette différence on emploie exclusivement le mot sensation pour le cas où l'organe est mis en mouvement par l'objet présent; mais ce qu'ils ont voulu prévenir, c'est qu'on étendît jusqu'aux idées les différences qui n'existent que dans les causes du mouvement des organes.

Quant à nous, ayant établi qu'on ne doit pas détourner les mots du sens que l'usage leur a assigné, nous n'emploierons le mot *sensation* que pour désigner les idées qui sont produites par la présence des objets, et non pour désigner celles qui, en leur absence, sont excitées par le mouvement des organes intérieurs, quelle que puisse être la cause de ce mouvement.

Mais si nous différons du sentiment de ces philosophes quant à l'emploi des expressions, nous convenons avec eux que les idées excitées par l'action

des organes intérieurs ne peuvent être que les mêmes qui ont été précédemment produites par l'impression des objets sur nos sens extérieurs.

Il y a cependant des phrases usitées, desquelles il semblerait résulter que dans certains cas l'idée reçue pendant l'impression des objets sur nos sens est quelque autre chose que la sensation éprouvée dans ce moment-là. Ainsi nous disons : *Je dois l'avoir vu ; je dois l'avoir entendu ; il m'a blessé, mais je ne m'en suis pas aperçu.* Dans d'autres cas nous disons : *J'ai vu tout cela, mais je n'ai pas pu m'en faire une idée.*

Dans toutes ces phrases on ne veut pas dire qu'au moment où les objets agissaient sur nos sens on n'ait eu aucune idée de leur couleur, de leurs formes, de leur son, etc. ; mais que l'impression de ces objets nous a si légèrement affectés, que nous n'en avons pas conservé le moindre souvenir.

XI.

ESSAI. §. 64.

Tandis que toutes les langues modernes possèdent, ainsi que la latine, deux expressions distinctes pour marquer, l'une la *substance*, l'autre l'*essence* des objets, on doit être surpris que la langue grecque d'ailleurs si riche, si philosophique, n'ait eu qu'une seule expression (*ousia*) pour rendre ces deux idées (*a*).

Dans la suite on a aussi employé le mot *hypostasis*, mais encore comme celui d'*ousia* à double usage, et étant de même employé plus souvent pour signifier *essence* que *substance* : et particulièrement sa signification la plus ordinaire est celle d'*existence*, *réalité*, *effectivité* (*b*). On peut dire la même chose d'*hypotaxis*, que le vulgaire des traducteurs rend aussi très-souvent mal-à-propos par le mot *substance* (*c*).

Voici comment Aristote, qui sentit ce vide, a tâché d'y remédier, avec cet esprit d'analyse qui le met au-dessus de tous les philosophes dont les écrits sont parvenus jusqu'à nous.

A. « Il y a des choses, dit-il, que l'on dit d'un » objet, mais qui n'existent dans aucun objet. »

« *Par exemple : homme se dit d'un objet, c'est-à-» dire d'un certain homme, mais* il n'est dans » aucun objet. »

« Je dis *être dans un objet*, ce qui, sans en faire » partie, ne saurait exister hors de l'objet. »

« *Par exemple : la science grammaticale que quel-» qu'un possède*, existe dans un objet, *c'est-à-» dire, dans l'esprit; mais* on ne la dit d'aucun » objet. *La blancheur d'un certain corps* est dans » un objet, *c'est-à-dire dans ce même corps; » mais* on ne la dit d'aucun objet. »

B. « Il y a d'autres choses qui existent dans quel-» que objet, mais qu'on ne dit d'aucun objet. »

C. « D'autres, non-seulement on les dit de quel-
» que objet; mais elles existent dans quelque objet. »

« *Par exemple: la science* est dans un objet, *c'est-à-
» dire dans l'âme : et* elle se dit de quelque objet,
» *comme de la grammaire.* »

D. « D'autres choses enfin n'existent dans aucun
» objet ni ne se disent d'aucun objet. »

« *Par exemple : un certain homme, un certain
» cheval ; parce qu'aucune de ces choses* n'existe
» dans aucun objet, ni ne se dit d'aucun objet. »

E. « Originairement et principalement on nomme
» essence primaire ce qui ne se dit d'aucun objet ni
» n'existe dans aucun objet. »

« *Par exemple : un certain homme, un certain
» cheval.* »

F. « On nomme essences secondaires, tant les
» espèces auxquelles les essences primaires appar-
» tiennent que les genres de ces mêmes espèces. »

« *Par exemple : un certain homme est compris
» dans l'espèce* homme : *et le genre de cette espèce*

» *est* animal. Homme *et* animal *sont donc* des essen-
» ces secondaires. » (*Categor.* 5 *et suiv.*) (*d*).

En comparant les définitions qu'Aristote donne (Litt. A et F) d'*essence secondaire* avec celles que nous donnons ici (§§. 61 et 66) de *qualités essentielles* et d'*essence*, on trouvera que partant du même principe elles ne diffèrent que du côté de l'expression; le philosophe grec ayant adopté dans ses écrits un langage d'autant plus obscur qu'il lui est entièrement particulier.

Cependant, si au moyen des définitions, Litt. A et D, nous méditons celle des *essences primaires* (Litt. E), nous reconnaîtrons qu'elle s'accorde tout-à-fait avec ce que, d'après la phrase de la philosophie moderne, on appelle *substance* selon la définition que nous venons d'en donner (§. 64).

L'école de Pythagore et ensuite celle de Platon ont soutenu qu'il fallait distinguer la *substance* de l'*ensemble des qualités de l'objet*, parce que quand même ces qualités disparaîtraient, l'objet, ainsi que

l'expérience nous le prouve, n'en continuerait pas moins d'exister.

Ainsi appelant *forme* l'ensemble variable des qualités d'un objet quelconque, ils nommèrent *matière* ce *fonds*, ce *support*, cette *base* invariable, qu'ils se figuraient devoir nécessairement exister dans chaque objet, outre les qualités que nous lui connaissons. C'est donc cette matière qu'ils appellent *substance* (*e*).

Si, en combattant cette opinion dans plusieurs endroits de ses écrits, Aristote avait employé une déduction et un langage moins compliqués, nul doute que la logique serrée du philosophe Stagirite n'eût triomphé de la philosophie poétique de Platon.

« Faites abstraction, leur disait-il, des qualités » sensibles du corps que vous avez devant vous. Supposez-le un moment dépourvu de longueur, de largeur et de profondeur; il ne vous restera rien à » désigner par le mot *substance*. » (Métaphys. L. III. c. 3.) (*f*).

En effet, ce mot appliqué, par exemple, à un

corps quelconque, ne peut signifier que les idées que son action sur nos organes fait naître dans notre esprit. Ces idées ne sont que celles des qualités analogues à chacun des cinq sens dont nous sommes doués, et de plus le sentiment intime de nos propres facultés intellectuelles, inséparable de chacune de ces différentes sensations.

De quelle manière, en partant de là, acquérons-nous au moyen du raisonnement, de nouvelles connaissances, sans acquérir de nouvelles idées? c'est ce dont il sera question plus bas. Pour le présent, il suffira d'observer que l'idée de *substance* est un résultat immédiat de la sensation, et non pas une conclusion de raisonnement. Il faut donc la trouver dans nos sensations; et dans nos sensations nous aurons beau chercher, nous n'y trouverons que ce qu'elles sont, les sensations des qualités qui affectent nos organes.

La distinction pythagoricienne entre l'*ensemble des qualités de l'objet* et la *substance* ou une *matière sujette* de ces qualités donna origine à deux graves erreurs parmi les anciens.

Les uns en ont conclu que puisque l'ensemble des qualités était variable, tandis que leur substance était toujours la même, il existait en chaque individu, et par conséquent dans la totalité de ceux dont le monde se compose, une *matière immuable*, qui étant par cela même indépendante de chacun de ces états variables, a dû préexister à eux tous ; en sorte que la suite de ces états, en remontant depuis l'état actuel en arrière, doit avoir eu un commencement, un premier état ; mais que la substance chez qui ce premier état devait avoir lieu, existait déjà, et par conséquent n'ayant pas eu de commencement était éternelle (*g*).

Ce raisonnement qui est une suite rigoureuse de la supposition d'une substance distincte de l'ensemble des qualités, tant essentielles qu'accidentelles, conduisit toute l'antiquité dans les absurdités du *panthéisme ;* car du moment que la *substance* ou matière du monde était supposée immuable et conséquemment éternelle, il n'y avait qu'un pas à faire pour l'identifier avec la Divinité, dont les principaux attributs sont, ainsi que chacun sait, d'être

éternelle et immuable. Plus bas (NOTE XIV), nous aurons occasion de présenter à nos lecteurs le tableau de ces égaremens.

« Ainsi, dirent les anciens, s'il n'y a de permanent dans les corps que leurs substances, il n'y a de véritablement existant que la matière : les qualités que nous y observons, et qui changent toujours, qui à peine les avons-nous aperçues, n'existent plus au moment où nous en parlons, n'ont point de permanence, et par conséquent on ne peut pas dire que ce soient des choses qui aient une existence. Ce ne sont donc que des *apparences*, des *non-êtres*. Il n'y a de réel que la *matière* première et immuable chez qui ces apparences, ces *phénomènes*, ces *accidens* ont lieu : elle seule mérite le nom d'*être* (*h*). »

Les Pyrrhoniens et les Sceptiques, frappés de ces contradictions, au lieu de remonter à l'origine de l'erreur pour découvrir la vérité, ne firent que tomber dans une autre erreur.

« Puisque le volume, la figure, l'impénétrabilité

» (ainsi que toute autre qualité) des corps, » disent ces philosophes, « ne sont que des apparences, » des choses qui n'existent point, il s'ensuit que le » volume n'étant que le corps volumineux, la figure » n'étant que le corps figuré, etc., etc., le corps » serait un composé de choses qui ne sont point des » corps; mais puisque ces choses ne sont que des » apparences, n'ont pas de réalité, n'existent point, » il s'ensuit que les corps ne sont aussi que des ap- » parences qui n'ont aucune réalité, qui n'existent » pas non plus (*i*). »

On voit que cette conclusion des anciens Pyrrhoniens dérive premièrement de ce que la généralité des autres philosophes avait confondu avant eux le mot de *permanence* avec celui d'*existence*, et parce que tout permanent est existant, tandis que tout existant n'est pas permanent, ils étaient convenus de ne donner le nom d'*être* (*to on*) qu'à ce qu'ils considéraient comme *permanent*, et d'appeler *non-être* (*to me on*), ce qui n'était *pas permanent*, ce qui *pouvait ne pas exister*.

Cependant les philosophes, que les pyrrhoniens voulaient trouver en défaut, s'étaient assez expliqués, pour qu'on ne dût pas croire que l'expression *non-être* fût pour eux synonyme de *rien;* ils avaient même dit expressément que *non-être* ne voulait pas dire dans leur sens *chose qui n'existe point,* mais *chose qui peut ne pas exister:* comme *être* n'était pas destiné à signifier *chose qui existe,* mais *chose qui ne peut point ne pas exister.* Les pyrrhoniens ne leur tinrent pas compte de ces explications. Il y avait lieu à jeu de mots, et leur philosophie ne consistait qu'à en tirer parti pour conclure de ces contradictions, par abus de langage, qu'il n'y avait rien de certain ni de réel dans les connaissances humaines.

Lorsque ces mêmes pyrrhoniens ajoutaient que chaque qualité du corps n'étant point corps, il était absurde que leur ensemble fût ce qu'on nomme corps, parce que le corps serait composé de ce qui n'est pas corps, ces philosophes ne faisaient que commettre un grossier sophisme qu'on leur a sou-

vent reproché. Ils feignaient d'ignorer que c'est-là la nature de cette sorte de noms collectifs. La tête de la statue n'est pas statue; le tronc, les membres non plus; et cependant on ne donne pas moins le nom de statue à l'ensemble de toutes ces choses dont aucune n'est la statue. Mais les pyrrhoniens ne niaient-ils pas qu'il pût y avoir de monceau de grains, par exemple, parce qu'aucun grain n'étant monceau, il serait absurde, disaient-ils, que le composé fût ce que les parties ne sont pas !

Le pyrrhonisme fut dans tous les temps le partage des esprits bornés et paresseux. Aussi les pyrrhoniens des siècles modernes, effrayés des absurdités que de faux esprits avaient débitées au sujet des mots *essence*, *nature*, *substance*, ont pris le parti désespéré de dire que ce sont trois mots qui désignent des choses qu'on ne connaît pas.

Ainsi, d'après ces philosophes (car ils s'approprient exclusivement ce titre), voilà trois mots que chacun emploie comme des signes de ses idées ; des mots qui, par conséquent, représentent des idées

dont ils assurent sérieusement que nous n'avons pas d'idée; car si nous avons une idée de ce qu'ils signifient, c'est-à-dire des idées dont ils sont les signes conventionnels, nous connaissons ce qu'ils signifient, ou ce qui revient au même, nous connaissons ce que c'est que *substance*, *nature* et *essence*; car, ainsi que nous l'avons déjà remarqué (*Essai*. §§. 38 et 39), *définir* ou *savoir* la signification du nom d'un *objet*, est la même chose que *définir ou savoir ce que c'est que cet objet.*

XII.

ESSAI. §. 84.

C'est faute d'avoir réfléchi sur cette valeur des mots destinés à signifier des relations que les antagonistes de Newton ont perdu le temps à combattre avec des sophismes le système des forces d'at-

traction et de répulsion. Ils auraient dû voir que ce grand homme ne voulait signifier par ces deux expressions qu'un *fait* incontestable : savoir, que le changement de place d'un corps quelconque est toujours suivi du changement de place de quelques autres corps ; tantôt pour s'en approcher, tantôt pour s'en éloigner.

En général les mots *rapport*, *relation*, *liaison*, ainsi que toute expression destinée à signifier des idées relatives, ne sont que l'abréviation des phrases plus longues qui expriment l'impression simultanée de plusieurs objets sur nous-mêmes, ou l'action et la réaction des uns sur les autres.

C'est ainsi que l'expression *ligne droite* ne saurait être définie en ne considérant qu'une seule ligne. Car lorsque nous donnons à une *ligne* l'épithète de *droite*, nous cessons de considérer cette ligne toute seule : nous exprimons l'impression qu'a faite sur nous l'observation de deux lignes qui du moment qu'elles auront deux points communs ne sauraient laisser d'espace entre elles.

Aussi de tous les géomètres qui ont donné des définitions de la ligne droite, le seul qui en ait donné de valable est celui qui, pénétré de la doctrine que nous venons d'exposer, a dit : — « On appelle *lignes droites* celles dont il ne peut y avoir deux qui laissent de l'intervalle entre elles, du moment où elles ont deux points communs à toutes les deux. » (*)

Il est vrai que le grand Euclide avait déjà pressenti cette vérité, lorsque peu satisfait de la définition qu'il avait donnée de la ligne droite; savoir: *celle qui est également posée entre deux points*, ajouta sous le titre d'axiome la véritable définition, conçue à-peu-près dans les mêmes termes que celle que nous venons de rapporter. Et il était tellement persuadé que c'en était là la véritable définition, que dans ses démonstrations ultérieures, c'est toujours à l'axiome et non à la définition qu'il a eu recours.

Il faut encore dire à l'avantage de ce patriarche

(*) Dacunha : *Principes de Mathématiques*. Paris, 1816.

de la géométrie, que sa définition quoique défectueuse ne laisse cependant pas d'indiquer l'idée même qui fait la base de son axiome; car celui qui dit d'une ligne qu'elle est *posée également entre deux points*, a nécessairement devant les yeux une autre ligne terminée par les deux points marqués; et c'est relativement à celle-ci que l'on dit que celle dont on parle ne s'en écarte pas; ou comme Euclide s'exprime, *est posée également.*

Nous venons de dire qu'Euclide sentant l'insuffisance de cette définition en avait ajouté la véritable, sous le titre d'*axiome.* Cette observation nous constitue dans le devoir d'ajouter encore quelques mots sur la nature et l'usage des *axiômes*, dont on a fait dans les sciences mathématiques un abus que nous serons dans le cas de relever dans la suite.

En général on appelle *axiome*, toute proposition qu'on se contente d'énoncer dans la persuasion de n'avoir pas besoin de la démontrer; ce qui a lieu dans deux cas: le premier, lorsque l'identité des deux membres de la proposition est si facile à saisir

que toute démonstration devient inutile ; le second, lorsque la proposition est une définition hypothétique ; car pour cela même qu'elle n'est qu'une supposition, on ne saurait la démontrer.

On pourrait avec raison dire que les axiomes de cette dernière espèce, lorsqu'ils viennent après une définition, sont de secondes définitions ; car si on nommait la définition axiome et l'axiome définition, la déduction des doctrines que l'on doit en dériver, resterait absolument la même. L'exemple que nous venons de citer de la définition et de l'axiome relatifs à la ligne droite, chez Euclide, en est la preuve.

Je ne dis pas que ce soit faire l'éloge d'une science que de la montrer bâtie sur ces doubles sens. Mais il n'en est pas moins vrai que malgré l'artifice avec lequel on a voulu masquer ce grand défaut, les axiomes ne sont réellement qu'une seconde définition du même mot.

XIII.

ESSAI. §. 95.

C'est là ce que le grand Leibnitz pensait lorsqu'il disait : « Que le présent est gros de l'avenir. — Que chaque monade représente à elle seule tout l'univers. » Car tout comme l'intelligence humaine, en considérant l'état actuel d'un objet à sa portée, devine un certain nombre d'événemens futurs, une intelligence d'un ordre supérieur, en considérant l'état actuel d'une des parties qui composent le système du monde, pourrait prévoir l'état futur de tout l'univers.

XIV.

ESSAI. §. 96.

L'*univers* (to pan) embrassait dans le sens qu'y ajoutaient les anciens, le *mortel* et *l'immortel ;* le *monde* et la *divinité* (*a*).

Je n'entends parler ici que des théogonies connues des Grecs et des Latins : théogonies que l'on peut diviser en cinq classes; 1.° le *monothéisme:* un seul Dieu, seule et unique cause première du monde; — 2.° le *dithéisme :* deux causes premières ; — 3.° — le *trithéisme :* trois dieux, trois causes premières ; — 4.° le *polythéisme :* plusieurs dieux chargés les uns indépendamment des autres, de diriger une partie des phénomènes composant l'univers ; — 5.° le *fatalisme.*

Le *destin* ne fut d'abord considéré que comme une simple séparation entre le *mortel* et *l'immortel*, ainsi que nous le disions tout-à-l'heure : et sous ce

point de vue il fut nommé par les Grecs, *moira*, *moros*, *koros*, d'où les Latins ont fait *fors*, *sors*, le sort (*b*).

« Mais, dirent les philosophes, tous les corps su-
» jets à notre observation naissent et croissent pour
» passer ensuite par une succession rétrograde de
» détérioration jusqu'à la mort, sans que l'esprit
» vivifiant qui anime l'univers (et qu'ils appelaient
» l'*âme du monde*) puisse les préserver de la des-
» truction. Cependant, ajoutaient-ils, telle est la
» puissance de cette *âme du monde*, que les moin-
» dres masses qui sont détruites par la force meur-
» trière du temps, reparaissent bientôt après plus
» ou moins modifiées sous d'autres formes : en sorte
» que le *monde*, considéré dans son ensemble, pré-
» sente à la vérité à chaque moment une nouvelle
» face, mais sans qu'on puisse jamais lui appliquer
» la *loi de la mort* ou du dépérissement » (*c*).

Ces réflexions, exerçant leur influence naturelle sur le langage, firent que *moira*, borné d'abord à ne signifier que la *séparation* du *mortel* et de l'*im-*

mortel, passa à signifier le fait même de la *destruction*. Celle-ci devint aussi la signification de *moros* d'où les Latins dérivèrent leur *mors* pour rendre la même idée (*d*).

Mais il fallait encore une expression pour marquer les maux qui accompagnent ou qui amènent la destruction et la mort. Les Grecs y ont consacré le mot *ata* ou *hata* que les Latins ont adopté en changeant à leur manière le digamme en *f* et en écrivant *fata*, dont ils ont fait ensuite le singulier *fatum*, la fatalité (*e*).

« Mais cette fatalité, » poursuivaient les philosophes, « est une suite nécessaire de la nature de » l'être qui a toujours été, qui ne peut cesser d'exister, et qui par conséquent ne saurait être confondu » avec ce qui n'a pas toujours été et qui peut cesser » d'exister. Ainsi cette loi est immuable : la Divinité » même ne pourrait la changer. » La fatalité, le destin, *fatum*, *fata*, *necessitas* chez les Latins, *ananke*, *eimarmene* chez les Grecs fut donc considérée comme une force supérieure à la Divinité même (*f*).

« L'univers que nous observons, » disaient encore les philosophes, « et à quelque époque qu'on l'ait » observé, se trouve composé d'élémens admirable- » ment combinés avec ordre et symétrie. C'est donc » une machine dans laquelle, ainsi que dans toute » autre, il faut distinguer les pièces dont elle est com- » posée, et l'artiste dont l'intelligence a conçu le » plan d'après lequel ces pièces ont été formées, » arrangées et réunies (*g*).

L'ensemble des élémens considéré antérieurement à la première forme qui les rendit propres à devenir les parties constituantes du monde tel que nous le connaissons, fut nommé par les Grecs *hyle* et par les Latins *materia*, la matière. Après avoir reçu cette première forme, les élémens furent nommés par les Grecs *stoicheia*, et par les Latins *elementa* (*h*).

L'ensemble des combinaisons résultantes de la nature de ces élémens primitifs, qui toutes constituent le système admirablement régulier de l'univers, fut désigné par les Grecs sous le nom de *kosmos*, et par les Latins sous celui de *mundus*, le monde (*i*).

L'artiste, l'auteur, le créateur du monde, fut nommé par les Grecs, *Demiourgos*, *Daus*, *Daimon*, *Daemon*, *Dsaus*, *Dseus*, *Zeus*, *Theos*, et par les Latins, *Opifex*, *Artifex*, *Creator*, *Deus*, le Créateur, Dieu (*k*).

Suivant toujours la même analogie, les anciens distinguaient dans la formation du monde deux différens temps, savoir : 1.° Celui qui s'écoule depuis le premier moment de sa formation; — 2.° celui qui précéda ce moment. Le premier fut nommé par les Grecs *chronos*, et par les Latins *tempus*, le temps. Le second *aion* (aeì on), *aiFòn* chez les Grecs; chez les Latins, *ævum*, *æternitas* (Æviternitas) l'éternité (*l*). Le premier peut être mesuré par la suite des différens changemens que le monde a éprouvés et est susceptible d'éprouver encore. Le second est incommensurable. Or, comme il revient au même de dire d'un objet qu'il est incommensurable, ou que l'on ne peut pas en marquer le commencement ni la fin, les Grecs ont dit que le temps antérieur à la formation du monde était *apeiros*, et les Latins *infinitus*, c'est-à-dire infini (*m*).

N'étant point possible de songer à des corps sans que l'on songe en même temps à l'espace où ils sont placés, les anciens ont désigné par des dénominations distinctes et l'espace où, suivant eux, existaient les principes dont le monde fut ensuite composé, et celui que le monde occupe depuis sa formation. Le premier fut nommé *chaos*, tant par les Latins que par les Grecs : le second fut nommé *aither* par les Grecs, et *æther*, *aer* par les Latins (*n*).

Mais bientôt l'espace fut confondu avec les élémens qui l'occupaient ; et *chaos* devint synonyme de *hyle*, c'est-à-dire, ainsi que nous l'avons remarqué ci-dessus, de cette matière informe destinée à former le monde (*o*).

Chaos et *chronos* étant deux entités sans lesquelles on ne pouvait concevoir la formation du monde, dès que l'on nomma *chaos* la *matière* d'où devaient sortir les pièces qui composent les corps de l'univers, il était naturel que l'autre entité *chronos* fût l'*artiste*, le créateur du monde, sans lequel aussi on ne pouvait en concevoir la formation (*p*).

Mais comme le mot *chronos* continuait à être employé pour signifier l'idée abstraite de *temps*, on fut contraint de le modifier dès qu'on le destinait à désigner aussi l'auteur de l'univers. On changea donc le *ch* en *k*, et on le nomma *Kronos* (*q*).

Cependant, comme nonobstant cette altération orthographique, *kronos* n'en était pas moins le dérivé de *chronos*, on lui rendit commune la généalogie que l'imagination poétique des Grecs, avait, de métaphore en métaphore, assignée au temps, *Chronos*. Nous avons observé ci-dessus, que pour le distinguer du temps antérieur à la formation du monde on l'avait nommé *commensurable*. Or la grande, la principale mesure du temps, ce sont les mouvemens des corps célestes. Le *temps* n'a donc commencé qu'avec ces mouvemens qui devaient lui servir de mesure, ou pour emprunter le langage poétique de l'antiquité, le *temps* tire son origine, sa naissance du *ciel*. Le *ciel*, *Ouranos* en grec, était donc le père de *Kronos*. Aussi les Latins formèrent de *Satus* (né) et *Uranus* le nom de *Saturnus*, sous lequel ils désignaient cette même divinité (*r*).

Quoique les philosophes, pour expliquer la formation du monde, comparassent Dieu à un artiste, il eût été trop absurde de pousser cette comparaison jusqu'au point de supposer qu'il eût dû employer des instrumens pour cette formation. Il était plus naturel qu'ayant nommé la Divinité l'âme du monde, ils en aient conclu qu'ainsi que notre âme n'a besoin que de *vouloir* pour que les différentes parties de notre corps se mettent en mouvement ou s'arrêtent, d'après ses *idées* et ses *conceptions*, de même la Divinité n'employa que son *intelligence* pour former le monde (*s*).

Les Grecs, qui dans leur langue, appelaient l'intelligence ainsi que ses conceptions, *nous*, *idea*, *logos*, nommèrent ainsi l'instrument que Dieu avait employé pour tirer le monde du chaos. Les Latins, en adoptant leurs doctrines, ont rendu ces dénominations par celles de *mens*, *intellectus*, *idea*, *sermo*, *verbum* (*t*).

Dans toutes les langues, les conceptions de l'esprit se nomment des *productions enfantées par*

l'intelligence qui les a conçues. Il n'en fallait pas davantage pour que les Grecs, et à leur imitation, les Latins, personnifiant la conception d'après laquelle la Divinité a formé le monde, disent que cette conception (*nous*, *logos*, *idea*, *sermo*, *verbum*) était l'enfant du Dieu créateur (*Kronos*, *Saturnus*). Il a donc fallu le nommer, et on l'appella *Zeus*, *Deus*, *Theos*, *Dis*, *Dispiter*, *Diespiter*, *Dios aither*, *Jeus*, *Jovis Pater*, *Jupiter* (*u*).

Nous avons observé ci-dessus que les anciens concevaient que la Divinité, quoique existant de toute *éternité* pendant un *temps infini* ou *incommensurable*, ne se détermina à former le monde qu'à l'époque d'où commence à compter l'existence du même monde et le *temps commensurable.*

Au lieu d'exprimer ainsi d'une manière dépouillée de toute figure une idée toute abstraite, les philosophes de l'antiquité se figurèrent la Divinité formant depuis l'éternité un nombre infini de conceptions et de plans, d'après lesquels elle aurait pu créer le monde, et ne s'arrêtant qu'au dernier. D'autres,

en identifiant *Dieu* avec le *temps*, imaginèrent la suite des siècles comme se perdant l'un après l'autre dans le sein de l'éternité, sans qu'aucun ne put être fixé ou marqué en aucune manière jusqu'à ce que par la formation du monde un siècle commençât, dont l'existence est fixée et marquée par les phénomènes du même monde.

Les uns comme les autres dirent en conséquence que Saturne (*Kronos*) avait dévoré tous ses autres enfans, et qu'il n'y eut que le dernier, Jupiter, qui échappa à ce sort. Pour dire qu'il n'y a plus de nouvelles créations, ils ont dit que Jupiter avait châtré son père (*v*)..

Quoique ce ne fut que dans ces derniers temps que la philosophie, aidée des mathématiques, ait pu calculer les lois de l'attraction, les phénomènes qui en dérivent, ne pouvaient pas échapper à la sagacité des anciens. Aussi ils ne manquèrent pas de la nommer d'une manière d'autant plus expressive qu'ils étaient habitués à revêtir le langage de la philosophie des couleurs brillantes de la poésie-

Ils la désignèrent donc par les noms d'*amitié*, *amour* (*philia*, *eros*) (*x*).

Mais ce n'était pas assez de l'avoir nommée, il fallait encore pour satisfaire le goût du siècle, la personnifier et en tracer la généalogie.

« L'univers, dirent les philosophes, est en » mouvement perpétuel, et, bien plus encore, dans » un mouvement on ne peut plus régulier. » Ne nommons-nous pas *âme* ce principe qui produit et qui règle chez nous les mouvemens de notre corps? Pouvons-nous y concevoir des mouvemens, et surtout des mouvemens qui portent avec eux le cachet de la sagesse, si nous supposons pour un moment que notre âme s'en soit absentée? N'est-ce pas pour cela aussi que nous appelons des *animaux* les quadrupèdes, les oiseaux, les poissons, etc.? « Il faut » donc, concluaient-ils, que le monde soit doué » d'une *âme* qui soit en même temps le principe » de ses mouvemèns et de sa conservation. » Mais nous venons de voir que le principe de conservation, cette force motrice de l'univers avait été

nommée *amitié*, *amour*. Ces deux expressions devinrent donc synonymes d'*âme du monde*. Dès-lors *eros*, *pneuma* chez les Grecs, et *amor*, *spiritus* chez les Latins, ne signifièrent plus qu'une même chose, la force motrice, le principe vivifiant, conservateur de l'univers (*y*).

« Mais ce principe des mouvemens du monde, » postérieurs à sa formation, ne doit-il pas être le » même qui lui imprima le premier mouvement, » lorsque les élémens sortant du chaos, se rassem- » blèrent pour former cet admirable système, dont » l'identité des lois paraît démontrer l'identité du » principe qui l'anime et le conserve? *L'âme du » monde ne peut donc être*, » concluaient les philosophes, « *que l'esprit même de la Divinité qui l'a » formé* » (*z*).

En arrêtant leurs regards sur la terre, ou pour mieux dire sur le monde sublunaire, les philosophes lui appliquèrent toutes les conclusions qu'ils avaient déduites auparavant relativement à l'univers.

Ainsi l'*âme du monde*, *l'esprit de la Divinité*,

en animant et en fécondant la terre, l'éleva au rang des dieux. Cette nouvelle divinité fut donc nommée *Estia* par les Grecs, et *Vesta* par les Latins (*aa*).

Cependant il fallait ne pas confondre cette déesse avec l'ensemble des êtres périssables qui composent la terre; car l'idée de mortalité et de changement est incompatible avec celle de Divinité; il fallait dire que Vesta, quoique *féconde* et *productive*, comme source commune de tous les êtres sublunaires, restait cependant *invariable*. Les philosophes empruntant le langage de la poésie, expriment cette pensée en disant que *Vesta restait toujours vierge*; et les prêtres du paganisme, pour rendre cette idée sensible, fondèrent le culte du feu perpétuel, dont la garde était confiée aux vierges qui, du nom de la déesse, furent appelées Vestales (*bb*).

Mais lorsque la terre n'était considérée que sous le point de vue de source productive des êtres, et sans qu'il fut question d'indiquer son invariabilité, elle était personnifiée par les Grecs sous les noms

de *Rhea* ou *Demeter*, et par les Latins sous ceux de *Rhea* ou de *Cérès* (*cc*).

En conclusion, les poètes dirent que *Saturne* s'unissant à *Rhée* ou *Vesta*, celle-ci enfanta *Jupiter*. Car les métaphores ne coûtant rien aux poètes, ils personnifièrent dans le *monde matériel*, *l'idée de ce même monde*, d'après laquelle ils concevaient que la Divinité l'avait formé : *idée* à laquelle ils avaient donné eux-mêmes le nom de *Jupiter*, ainsi que nous l'avons vu ci-dessus (*dd*).

Voilà comment de figure en figure et de métaphore en métaphore, les anciens passèrent du monothéisme au trithéisme (*).

(*) Des sectes hétérodoxes, dès les premiers siècles de l'Église, ont prétendu que le mystère de la Trinité n'était que le trithéisme de Platon. Des incrédules de ces derniers temps ont répété la même chose.

Outre les Saints-Pères qui prirent à tâche de combattre cette hérésie, plusieurs théologiens parmi les modernes ont développé ce sujet avec la plus vaste érudition. Je me borne à citer ici les plus fameux, les deux savans jésuites Baltus et Pétau, auxquels je renvoie mes lecteurs.

Ils ne s'arrêtèrent pas là. Le trithéisme n'étant que la personnification d'un même Dieu sous trois de ses attributs, on le personnifia sous plusieurs autres, et par ce moyen on donna naissance au polythéisme.

Cependant il faut le dire, tous les bons esprits de Rome et de la Grèce connurent et combattirent l'absurdité de ces allégories devenues la croyance du vulgaire; et le monothéisme fut dans tous les siècles et chez toutes les nations la croyance des hommes éclairés, même de ceux qui n'avaient d'autre guide que la lumière de la raison : témoins les écrits de Platon, d'Aristote, de Cicéron, de Sénèque, etc.

XV.

ESSAI. §. 100.

Quelque différence qu'il y ait entre cette définition et celles que les physiologistes en ont donné dans leurs ouvrages, elle ne rend pas moins le sens de ce qu'ils ont voulu dire, et nous croyons qu'elle exprime mieux, et dans une plus grande généralité, ce que tout le monde entend par ce mot dans les différens usages qu'on en fait.

Ainsi je n'aurais rien à ajouter, si je n'avais observé que celui des écrivains qui s'est le plus signalé dans cette partie des sciences physiologiques, Bichat n'a pu définir la *vie* qu'en disant que c'était *l'état contraire à la mort.*

Le vide qu'une telle définition laisse dans l'esprit a été senti par ce savant même; car on voit en lisant attentivement son ouvrage, qu'il avait été tenté de définir la *vie*, ainsi que d'autres physiologistes

l'avaient fait : *l'exercice des facultés des corps organisés.* Mais il n'a pas moins senti que ce ne serait que reculer d'un pas la difficulté, puisqu'il faudrait définir l'expression *corps organisés ;* et chaque organe étant doué de la vie qui lui est propre, Bichat a cru résoudre le problême en recourant à l'idée de la *vie* pour définir l'*organisation*, et à l'idée de la *mort* pour définir la *vie.*

Cependant cette méthode de prendre ainsi les idées à rebours n'est pas, à coup sûr, le moyen de parvenir à des conclusions claires et instructives. On s'aperçoit aisément qu'il n'y a que la difficulté de trouver une définition satisfaisante du mot *vie* qui ait pu forcer Bichat à suivre une route aussi contraire à l'esprit d'analyse qui brille dans tous ses ouvrages.

Qu'il me soit donc permis de chercher à remplir ce vide de la science.

Nous avons déjà observé que quoique les forces d'attraction et de répulsion appartiennent à tous les corps de l'univers, la manière dont ces forces se

manifestent n'est pas toujours la même. S'exercent-elles entre deux ou plusieurs systèmes, en sorte qu'il n'en résulte pour eux tout au plus que le changement de place, on nomme *mécanique* cette action réciproque des deux systèmes; on la nomme *chimique* lorsqu'il en résulte un ou plusieurs nouveaux systèmes ayant des propriétés différentes de celles des deux systèmes primitifs.

Lorsque de l'action chimique exercée entre les parties d'un corps que nous observons, et d'autres substances qui parviennent à se trouver dans la sphère de leur activité, il résulte que ce corps continue d'avoir toujours les mêmes propriétés, on le nomme *vif* ou *vivant*. La suite constante de ces états se nomme *vie*. Chacune des parties composantes du corps vivant, qui forme à elle seule un système distinct par ses propriétés, se nomme *organe* de la vie; et parce que cet organe est lui-même un corps vivant, on le dit, ainsi que celui dont il fait partie, *doué de vitalité*.

Si l'on considère donc les corps vivans comme

des composés d'organes ayant chacun une vitalité particulière, on dira que les corps vivans sont des *corps organisés*.

Du moment où de l'action chimique exercée entre les parties d'un corps que nous observons et toute autre substance, il résulte que ce corps ne présente plus les mêmes propriétés qu'auparavant, nous cessons de l'appeler vivant ou organisé. Mais s'il l'était auparavant, nous disons qu'il *dépérit*, *qu'il se meurt*, pendant que ses propriétés changent ainsi successivement à la suite de l'action chimique des autres corps sur lui. Quand ce changement des propriétés du corps est complet, on dit que le corps est *mort*.

On appelle aussi par extension, *morts*, les corps qui n'ont jamais été vivans. Et parce qu'ils n'ont point d'organes de vie, on les appelle *inorganiques*. On pourrait aussi dire que tous les corps qui ne sauraient éprouver l'action chimique d'aucune autre substance, sans que leurs propriétés en soient changées, se nomment *morts*, *bruts* ou *inorganiques*.

C'est ainsi qu'une momie ne présente, même en apparence, les formes organiques du corps vivant, que parce qu'on l'a préservée au moyen des ingrédiens employés pour l'embaumer, de l'action chimique des substances extérieures sur elle.

De savans naturalistes ont pris pour base de leurs définitions de corps organisés et de corps inorganiques, la différence dans le mode de leur accroissement. Ceux-là, disaient-ils, croissent par *intus-susception*, et ceux-ci par *extus-susception*.

Cependant cette distinction, quand elle serait vraie, n'est ni assez précise, ni assez claire pour servir de base à une définition. La dissolution calcaire qui coule au long du creux d'un crystal de spath, contribue par intus-susception à son accroissement, tandis que les substances atmosphériques sucées par les vaisseaux absorbans répandus à la surface extérieure des corps organisés, contribuent par extus-susception à leur nutrition et à leur accroissement.

Je terminerai cette note en observant que ceux

des corps organisés chez qui l'on observe des mouvemens mécaniques qui n'ont pas de cause extérieure, s'appellent *animaux*. Tous les autres sont nommés *végétaux*.

XVI.

ESSAI. §. 108.

Ces deux définitions font voir évidemment combien étaient vides de sens les questions si longuement débattues sur le contact, soit des corps, soit des substances simples. *Si deux substances simples se touchent*, disaient les philosophes, *elles n'occuperont qu'une seule et même place; et dès-lors elles ne seront plus deux, elles ne seront qu'une.*

Si ces philosophes avaient commencé par définir les mots *distance*, *espace* et *lieu*, ainsi que nous

venons de le faire, tout le mystère se serait évanoui; ils auraient vu qu'il n'y a rien que de très-compréhensible là-dedans.

En effet, que la ligne AD



soit celle sur laquelle on compte les distances des deux substances simples B et C au point A,

Soit AB la distance de la substance B, et AC celle de la substance C audit point A.

Si après cela nous supposons que la distance de toute autre substance quelconque, X au point A soit nécessairement plus grande que AC ou plus petite que AB, cette supposition n'a rien d'absurde, rien qui ne soit très-compréhensible. Eh bien! c'est là ce qu'on veut dire quand on dit *que les substances B et C se touchent.*

XVII.

ESSAI. §. 113.

Les définitions que nous venons de donner de *temps* et d'*espace* se trouvent renfermées dans ce que le grand Leibnitz a dit pour définir ces deux expressions. *L'espace*, disait-il, *est le rapport des coexistans. — Le temps est le rapport des successifs.*

Ce ne sont pas à la rigueur des définitions, mais ce sont de ces hautes conceptions dont un génie supérieur seul est capable. Il faut les méditer pour les comprendre. Mais dès que vous les avez comprises, vous y trouvez dans une seule phrase plus de lumières que tous les volumes des Wolf et des Baumgarten ne sauraient en procurer.

Pour saisir la pensée de Leibnitz, il suffisait de définir le mot *rapport*.

XVIII.

ESSAI. §. 115.

On ne fait qu'appliquer ici à la durée ce qu'on entend dire d'une quantité quelconque quand on la nomme *infinie* ou *infiniment grande*. Il ne sera peut-être pas inutile d'ajouter que lorsqu'on la dit *infiniment petite*, on veut dire qu'elle est *susceptible* de valeurs toujours plus petites que toute autre valeur quelconque. Voy. Note XIV. (*m*).

XIX.

ESSAI. §. 123.

L'abbé de Condillac, et après lui des philosophes très-distingués, ont soutenu que les définitions ne pouvant exprimer que les connaissances d'où nous les avons dérivées, ne peuvent point nous fournir de nouvelles connaissances. D'où ils ont conclu que c'était une erreur de compter les définitions au nombre des principes des connaissances humaines.

Il y a dans ce raisonnement une double confusion d'idées qu'il suffira d'indiquer pour réfuter la doctrine qui en découle.

D'abord le principe, ou pour parler plus rigoureusement, *l'origine* de toutes nos connaissances n'est pas la même chose que *les principes d'où l'on déduit* quelques-unes de ces connaissances.

Certes l'*analyse* est après la *sensation* la source générale de toutes nos connaissances. Mais elles n'en

dérivent pas toutes immédiatement. Lorsque, des principes généraux fournis par l'analyse, nous déduisons les définitions qui, employées dans nos raisonnemens, nous conduisent à différentes conclusions, nous disons avoir fait l'acquisition d'autant de nouvelles connaissances.

Il est vrai que dans ces nouvelles connaissances on ne retrouve que les idées précédemment acquises au moyen de l'analyse. Ce ne sont donc pas de *nouvelles idées;* mais cela n'empêche pas que ce ne soit de *nouvelles connaissances.* Et voilà en quoi consiste la seconde méprise de Condillac et de son école. Ils n'ont pas fait attention que toute combinaison des idées reçues par l'usage de nos sens, aussi bien que chacune de ces mêmes idées, est appelée *connaissance.* Ainsi, quoique nous ne dérivions point de *nouvelles idées* des définitions employées comme *principes* dans nos raisonnemens, nous n'en dérivons pas moins de *nouvelles connaissances;* et par conséquent il est très-exact de dire dans ce sens que les définitions sont *des principes* de nos connaissances.

XX.

ESSAI. §. 124.

Nous devons faire observer que notre intention n'a pas été de définir ici l'analyse en général, mais la méthode analytique de raisonner.

L'analyse consiste généralement à considérer l'une après l'autre les parties dont un tout se compose.

Mais l'expression *tout* peut être prise dans le sens propre, ou dans le sens figuré.

Un jardin, un tableau sont appelés proprement des *touts*, composés des différentes parties que l'on y peut distinguer.

La classe des animaux quadrupèdes, celle des phénomènes physiologiques, se disent aussi des *touts*, composés, soit des animaux auxquels on donne le nom de quadrupèdes, soit des phénomènes que l'on qualifie de l'épithète de physiologiques.

Ainsi dans le premier cas et dans le sens propre, le mot *tout* signifie l'ensemble des parties dont un objet individuel, un tableau, un jardin est composé.

Dans le sens figuré qui a lieu dans l'autre cas, le mot *tout* signifie l'ensemble des qualités communes au chien, au bœuf, au cheval, etc.; qualités que l'on désigne par le mot quadrupède. De même le mot *tout*, appliqué au corps de doctrines concernant la circulation du sang, signifie l'ensemble des observations communes à cette sorte de phénomènes physiologiques.

Dans l'un comme dans l'autre de ces derniers exemples, le mot *tout* désigne un ensemble d'*idées abstraites*, pure conception de notre esprit : tandis que dans le premier cas il désigne un *objet individuel*, tel qu'il existe réellement dans la nature.

Les avant abbé de Condillac, après avoir envisagé l'analyse dans toute la généralité de signification que nous avons développée ci-dessus, confondit les deux cas que nous venons de distinguer, et borna l'usage

de la méthode analytique au seul cas des objets individuels, tels qu'un tableau, un jardin, qu'il cite comme exemples.

Comme tous les philosophes s'accordaient à dire que la *synthèse* commençait là où finissait l'*analyse*, Condillac a cru voir la *synthèse* dans la connaissance de l'ensemble de l'objet dont on vient d'analyser les parties.

Cependant, doué d'un esprit trop juste pour adopter cette erreur dans ses conséquences, il reconnut bientôt que cette connaissance de l'ensemble, cette soi-disant *synthèse* n'est que la répétition de l'analyse qu'on avait faite d'abord, mais qu'on fait ensuite d'autant plus rapidement qu'on l'a plus souvent répétée.

De-là Condillac a dû conclure que la synthèse n'était qu'une sorte d'analyse. Aussi a-t-il dit que la synthèse était le complément de l'analyse et que loin d'en être l'opposé, elle en était une conséquence inséparable.

Si cet écrivain avait réfléchi qu'on n'appelle pas

seulement analyser l'action d'examiner un jardin ou un tableau, mais aussi l'opération par laquelle réunissant en différens groupes les diverses qualités communes à plusieurs objets, nous classons et nommons ces groupes, il aurait facilement reconnu que, lorsqu'ensuite faisant application de ces généralités à des cas individuels, et les employant à ces transformations successives de la phrase primitive qui constituent le raisonnement, nous en déduisons des conclusions particulières; il aurait, disons-nous, facilement reconnu qu'on suit une marche opposée à la première : qu'on fait une opération qui commence là où l'*analyse* avait fini, et que c'est cette opération qu'on appelle *synthèse*.

Condillac n'aurait pu nier que chaque nouvelle conclusion particulière ne soit une nouvelle connaissance; et par conséquent ce n'est que faute d'y avoir réfléchi qu'il a pu avancer *que la prétendue synthèse des philosophes ne nous donnait point de nouvelles connaissances.*

Si voulant enseigner à des élèves une science que

nous possédons, nous les conduisions par la voie de l'analyse jusqu'aux principes généraux qui complètent la science, nous aurions sans doute atteint notre but. Mais nous aurions surchargé leur esprit d'une foule de faits individuels, indispensables pour en venir à ces conclusions générales, mais dont des personnes qui ne veulent que s'initier dans la science, ne sauraient tirer aucun autre parti.

Supposons à présent qu'au lieu de cette méthode, nous leur proposions d'admettre comme autant de lemmes les principes généraux de la science; que nous en déduisions les seules conséquences qu'il leur importe de connaître au début de leurs études, et que nous leur apprenions à vérifier par l'expérience, l'exactitude de chacune de ces conséquences; on ne saurait nier que cette méthode d'enseignement ne soit dans la généralité, sous tous les rapports, préférable à la première.

C'est donc faute d'avoir compris en quoi consiste la *méthode synthétique* que Condillac a pu blâmer les philosophes qui, tous d'un commun accord,

avaient avancé que l'analyse était par excellence la méthode des découvertes ; et la *synthèse* celle de l'enseignement dans les sciences.

XXI.

ESSAI. §. 145.

Il ne paraît pas que les écrivains, d'ailleurs très-illustrés, qui se sont occupés de bâtir des systèmes dans les différentes branches de l'histoire naturelle aient aperçu cette distinction dans le but des différens systèmes. Ainsi l'on voit que Linnée qui s'était d'abord proposé de créer un système artificiel, ainsi que plusieurs de ses devanciers, et qui par conséquent ne devait avoir en vue que de le rendre le plus diagnostique possible, oublie à chaque moment cette idée principale, et cède au penchant de joindre sous un même genre de système artificiel, des plantes qui,.

à la vérité, appartiennent à un même genre du système naturel, mais qui n'ayant pas toutes la propriété par lui choisie pour caractère du genre de son système artificiel, ne peuvent sans contradiction y être classées ensemble. Dans d'autres rencontres il sépare des espèces qui ont ce caractère conventionnel, parce qu'elles ne s'accordent pas quant aux autres propriétés dont l'ensemble les aurait fait ranger sous différens genres du système naturel.

Il y a plus : Linnée, ainsi que Necker et quelques autres auteurs distingués qui se sont appliqués à former des systèmes naturels des objets de la science, sont partis d'un principe scholastique absolument faux, et qui par conséquent les a engagés dans une fausse route. On s'est imaginé dans l'*Ecole* que chaque chose devait avoir et avait par conséquent une propriété essentielle et unique d'où l'on pouvait dériver, dès qu'elle serait une fois connue, toutes les autres propriétés dont l'objet pourrait être doué. Ainsi (nous empruntons encore des exemples à la botanique) les uns ont cru qu'il suffisait de connaître les *feuilles*, les autres les *fleurs*, tel autre les *fruits*,

pour en déduire la conformité ou les différences de toutes les autres parties. Tous ces écrivains, en partant du principe que nous venons d'indiquer, ne faisaient au fond que bâtir des systèmes artificiels; mais comme ils croyaient partir d'un principe de classification fondé sur une correspondance d'identités réelles, ils n'ont pas hésité à donner à leurs systèmes l'épithète de naturels.

D'autres, sans s'arrêter à une simple propriété, en ont saisi d'un coup-d'œil cet ensemble qu'on appelle en terme d'art le *port* (*habitus*); et à dire la vérité, ceux-ci se sont plus rapprochés de ce qui, en effet, méritait le nom de système naturel. Cependant, dans cette dernière sorte de systèmes, comme dans les précédens, des espèces qui à plusieurs égards, devaient se trouver réunies sous un même genre, se trouvent séparées les unes des autres à des distances qui contrastent d'une manière choquante avec les affinités naturelles d'après lesquelles tout système, pour mériter ce nom, doit être organisé. Aussi les naturalistes qui nous ont donné de ces systèmes formés d'après le *port*, se sont abs-

tenus de descendre dans les divisions secondaires; ou s'ils l'ont entrepris, ils ont été forcés d'aller chercher, pour ces divisions, des caractères qui rendent dès-lors le système tout aussi artificiel, mais beaucoup plus borné et plus confus que celui de Linnée, surtout depuis qu'il a été perfectionné par Persoon et quelques autres modernes botanistes.

En général, si l'on se propose de présenter un tableau des espèces distribuées d'après leurs affinités naturelles, il faut que chaque espèce reparaisse sous autant de genres qu'elle a de rapports différens avec d'autres espèces. Cet arrangement est le seul qui mérite le nom de système naturel. Tout autre, en contrariant plus ou moins, dans les premières ou dans les dernières divisions, les affinités naturelles, pourra bien être un système fort beau, fort ingénieux; mais il ne sera dès-lors qu'un système artificiel plus ou moins imparfait.

Or, quant aux systèmes artificiels, leur but étant de faciliter la recherche de la place que tel ou tel objet occupe ou doit occuper dans le système pour

qu'on puisse le retrouver le plus facilement possible au besoin ; un tel système, dis-je, sera d'autant plus parfait que les caractères seront plus tranchans, embrasseront un nombre d'espèces ni trop grand ni trop petit relativement à la masse totale, et seront, autant que possible, les plus faciles à observer en tout temps et en tous lieux.

Elle est donc non-seulement injuste, mais encore peu digne de Buffon, la censure portée contre les systèmes artificiels. Aussi a-t-elle mérité le dédain par lequel Linnée a répondu à cette censure. Ceux qui la faisaient ignoraient sans doute que pour bâtir un système artificiel tel que celui de Linnée, il fallait que son auteur embrassât l'ensemble de la nature sous un point de vue beaucoup plus général, beaucoup plus vaste, qu'aucun de ses adversaires ne serait capable de l'envisager. Il faut sans doute du talent pour décrire comme Buffon les ouvrages de la nature ; mais il faut du génie pour en saisir l'ensemble comme Linnée.

XXII.

ESSAI. §. 160.

J'emploie ici le mot oryctologie, parce que le traité de minéralogie d'Hauy ne saurait être nommé un traité d'oryctognosie. En effet, à l'exception des pesanteurs spécifiques, tous les autres caractères oryctognostiques y sont présentés d'une manière si vague et si peu exacte qu'on serait souvent fort embarrassé si l'on voulait réduire les minéraux d'après les caractères oryctognostiques, autres que la crystallisation, de la manière dont ils y sont exposés.

Quant aux caractères crystallographiques, on sent que tout en formant une des plus belles branches de la partie exégétique de la science, on ne peut guère l'employer, quant à la diagnostique, que lorsque les minéraux se présentent crystallisés; et encore faut-il dans bien des cas les anatomiser, ce qui souvent ne peut pas avoir lieu. Il est vrai que le

minéralogiste habitué à disséquer les objets pour les réunir ensuite d'après leurs crystallisations, acquiert le coup-d'œil qui le met à même de pouvoir les reconnaître sous d'autres formes. Mais cela est *du tact* et non *de la science.* Ajoutez que le cadre des espèces ne peut pas s'étendre au-delà de celui des différences crystallographiques; ce qui le rend bien plus étroit que celui du système oryctognostique de Werner.

XXIII.

ESSAI. §. 175.

Les ouvrages de Platon, et nommément les dialogues intitulés *Ménon* et *Phaidon*, sont les seuls de l'antiquité où cette opinion se trouve développée.

Nous allons donc présenter à nos lecteurs une analyse critique de ces deux dialogues.

A. Dans le premier, Menon, l'un des interlocuteurs, se trouvant embarrassé pour définir le mot vertu, Socrate, l'autre interlocuteur, lui dit que cela n'est pas plus difficile que de définir le mot figure; et pour le mettre sur la voie, il le conduit pas à pas jusqu'à une définition générale de figure. Après quoi il lui dit de tâcher de trouver de même la définition de vertu (*a*).

B. Menon proteste qu'il ne saurait y parvenir de lui-même, et il prie Socrate de la lui définir. Mais ce philosophe, au lieu de le satisfaire, ne fait que l'embarrasser davantage par une foule de nouvelles questions; en sorte que Menon, poussé à bout, lui adresse ce reproche : « J'avais bien entendu dire que » toute ta science consistait dans le doute, et que » loin d'éclairer ceux qui avaient recours à tes lu» mières, tu ne faisais que les embarrasser de nou» velles difficultés. C'est ce que j'éprouve dans ce » moment par la confusion où tu m'as jeté. En sorte » que s'il m'est permis de plaisanter ici, tu me parais » ressembler à la torpille qui rend stupides ceux qui » en approchent (*b*). »

C. Là-dessus, Socrate réplique, « qu'il n'est pas » étonnant qu'il embarrasse les autres avec des doutes, » en étant lui-même embarrassé, et que nommément » pour ce qui concerne la définition du mot vertu, » il n'en saurait rien dire de certain » (*c*).

D. « Que cependant il savait, par la tradition des » prêtres et des prêtresses, par Pindare, et par plu- » sieurs autres poètes divins, que l'âme est immor- » telle, et que quand on meurt, elle ne périt point; » elle ne fait que se séparer du corps pour revenir » encore, après neuf ans d'expiation au pouvoir de » Proserpine, s'unir à un autre corps » (*d*).

E. Platon ne manque pas de faire dire à Socrate, « que quant aux preuves de tout cela, il n'y a que » les prêtres, les prêtresses et les poètes qu'il vient » de citer, qui soient en état de les donner, car » c'était-là leur affaire. » Et, s'adressant à Menon, il ajoute, « que c'est à lui à juger si ces traditions- » là sont vraies ou non » (*e*).

Quand Platon n'eût rien dit davantage, cela seul prouverait le peu de cas qu'il faisait des doctrines

du paganisme. Mais daus plusieurs autres endroits de ses ouvrages, il s'explique plus clairement à cet égard, en les qualifiant de croyances uniquement dignes du vulgaire (*f*).

Ainsi l'on peut bien juger ce qu'il pensait de cette métempsycose qu'il venait de débiter sur la foi de tels garans.

F. Cependant partant de cette doctrine comme d'un principe convenu, Platon fait dire à Socrate : « Que l'âme après avoir ainsi passé par différens » états, ne pouvait que posséder une grande variété » de connaissances, qu'elle oubliait, à la vérité, en » s'unissant à chaque nouveau corps, mais dont elle » se rappelait à mesure que l'action des objets sur » les sens lui en réveillait le souvenir. Et que par- » conséquent, ce qui paraît être chez nous l'acqui- » sition de nouvelles connaissances, n'est que la » réminiscence de celles que notre âme avait déjà » acquises avant son union avec notre corps » (*g*).

Mais soit que Menon ne crut pas plus que Socrate aux traditions des poètes et des prêtresses, soit qu'il

ne trouvât pas ce raisonnement du philosophe assez conséquent, il déclara n'être pas convaincu de la justesse de cette conclusion.

G. Socrate donc lui dit d'appeler un de ses esclaves qui comprît le grec, mais qui n'eût aucune idée de géométrie. Et voici le dialogue que Platon établit entre Socrate et l'esclave. Le philosophe montrant à celui-ci un carré qu'il venait de tracer :

« *Socr*. Dis-moi, cette figure n'est-elle pas un » carré ? »

« *L'Escl*. Sans doute. »

« *Socr*. Les quatre côtés de ce carré ne sont-ils » pas égaux entre eux ? »

« *L'Escl*. Sans doute. »

« *Socr*. Supposant que la grandeur de ce carré » soit d'un pied, ne pourrait-il pas être plus grand ? » Par exemple de deux pieds ? »

« *L'Escl*. Sans doute. »

« *Socr*. Chacun de ces côtés serait alors de deux » pieds. »

14

« *L'Escl.* Sans doute. »

« *Socr.* Mais deux fois deux, combien est-ce que » cela fait? »

« *L'Escl.* Cela fait quatre » (*h*).

Après une suite d'autres questions comme celles-ci, Socrate se tournant vers Menon, lui dit : « Vous » voyez que je ne lui ai rien appris, et par consé» quent il n'a fait que me répondre ce qu'il savait » déjà. Je n'ai donc fait que réveiller chez lui la ré» miniscence de ces vérités de la géométrie qui étaient » dans son esprit, sans doute avant que de s'unir à » ce corps qu'il anime actuellement, puisque vous » dites vous-même que cet esclave n'a jamais appris » la géométrie » (*i*).

H. Comment le *divin* Platon pouvait-il dire sérieusement qu'il fallait connaître la géométrie pour répondre comme l'esclave de Menon le faisait aux demandes de Socrate? C'est ce que personne ne croira jamais, surtout lorsqu'on est averti par Platon lui-même : « Qu'il ne faut pas prendre ses discours à la lettre,

» ayant été obligé de cacher ses opinions sous un » voile qui en dérobât la connaissance aux yeux du » vulgaire ; mais que ses élèves, disait-il, en y réflé» chissant bien, et en combinant les différentes asser» tions les unes avec les autres, pourraient aisément » saisir » (*k*).

L'herméneutique indiquée par Platon consiste à bien remarquer les principes qu'il énonce en différens endroits de ses ouvrages avec clarté, et qui par leur étroite liaison forment le système de ses doctrines. Tout ce qui est d'une trop évidente futilité ou d'une trop visible contradiction avec ces principes, ne saurait se concilier avec la sublimité de l'esprit et la force de raisonnement d'un philosophe qui est tombé sans doute dans de graves erreurs, mais que la vénération des siècles nous défend de supposer capable d'erreurs vulgaires ou de contradictions trop grossières.

Ne pouvant donc pas admettre que Platon crût, par de telles raisons, aux notions préexistantes, nous devons conclure qu'il n'a voulu, en les étalant, que

faire illusion au vulgaire, pour ne pas éprouver le sort de ceux qui ayant voulu attaquer de front les erreurs du paganisme en avaient été les victimes, ainsi qu'il a soin de nous en avertir lui-même. L'exemple de Socrate, son maître et son modèle, était trop marquant et trop récent pour pouvoir être oublié (*l*).

I. Mais pour que ses élèves connussent son opinion, il fait dire à Socrate, après beaucoup de raisonnemens : « Qu'il était tout aussi impossible de » définir que d'enseigner la vertu; que c'est un » don que la Divinité accorde à ceux à qui elle veut » bien l'accorder » (*m*).

Analysons maintenant le dialogue de *Phaidon*.

K. Platon établit comme base fondamentale de sa philosophie : « Que toutes nos connaissances » ne consistant que dans nos discours, c'est en con- » templant les expressions, signes de nos idées, et » par conséquent des objets, que nous pouvons par- » venir à connaître ces objets, et que toutes les » phrases qui seront vraies par rapport aux expres-

» sions dont elles se trouveront composées, seront » autant de conclusions applicables aux objets qu'elles » représenteront » (*n*).

Si ce philosophe ne faisait application de ce principe qu'aux phrases où les mots sont employés dans leur sens propre, rien ne serait plus conforme à la véritable théorie du raisonnement, ainsi que nous l'avons démontré, §§. 122 et suiv.

Mais, entraîné par la vivacité de son imagination, Platon confond à chaque pas les significations métaphoriques des mots avec les significations propres; et appliquant à celles-là, des conclusions qui ne peuvent appartenir qu'à celles-ci, *et vice versâ*, il tombe dans les graves erreurs que nous avons signalées ci-dessus. Mais ces erreurs étaient celles d'un grand génie, et elles ont entraîné d'abîme en abîme tous ceux qui n'ont pas préféré suivre les erremens d'Aristote. Ce ne fut proprement qu'au flambeau de la raison allumé par le génie bien supérieur du grand Bacon, que, profitant des lumières de l'*Académie* et de l'*Ecole*, la philosophie, le fil de l'ana-

lyse à la main, a pu se dégager du labyrinthe où ces deux habiles Dédales l'avaient tenue enfermée pendant près de vingt siècles.

L'abus que Platon, suivant les traces de Pythagore, a fait du mot *harmonie*, point cardinal de la discussion entre Simmies et Socrate dans le *Phaidon*, va nous servir d'exemple.

L. « Le monde, » disaient les philosophes que nous venons de citer, « est assujetti à des lois de la » plus constante régularité; tout s'y tient dans la » plus admirable *harmonie* » (*o*).

M. « Mais qu'est-ce que le *monde*? C'est un com» posé de la matière primitive (*Hyle*), disaient-ils, » et de la suite de formes variées (*Eide*, *morphai*) » qu'elle subit depuis le premier moment de la » création. »

« C'est dans ce changement continuel de formes » que consiste le mouvement perpétuel (*kinesis*), » la *vie* du monde. C'est dans cette succession régu» lière de formes différentes que consiste l'*harmonie* » *de l'univers* » (*p*).

N. « Cependant ce n'est pas de la matière brute » et inactive par elle-même que *la vie* peut provenir. » Elle provient donc d'un autre principe toujours » actif, toujours en mouvement, qui contient en » lui-même le principe de la vie, ou pour parler plus » correctement, qui est lui-même *la vie*; car c'est » lui qui *anime* l'univers; c'est lui qui est l'*âme du* » *monde* » (*q*).

Arrêtons-nous ici pour remarquer que, d'après ces philosophes, l'*harmonie* de l'univers, l'*âme* du monde et l'*ensemble des mutations* qu'il ne cesse de subir depuis sa formation jusqu'à la consommation des siècles, sont trois expressions synonymes et absolument identiques. Voyons à présent les conséquences qui en découlent, ou pour mieux dire, celles qu'ils en ont déduites eux-mêmes.

O. « L'homme fait partie de l'univers; l'*âme de* » *l'homme* n'est donc, poursuivaient nos philosophes, » qu'une portion de l'*âme de l'univers* » (*r*).

P. « De même que l'*âme du monde* n'est que » l'*harmonie de cet ensemble qui compose l'univers*,

» l'*âme de l'homme* n'est que l'*harmonie de toutes* » *les parties qui composent l'homme* » (*s*).

Q. « De même que l'*harmonie de l'univers*, concluaient-ils enfin, « n'est que l'ensemble des phé» nomènes admirablement combinés de l'univers, » l'*harmonie* chez l'homme ne peut consister que » dans cette admirable combinaison de ses facultés » tant physiques ou *corporelles*, que *morales* ou » *spirituelles*, dont l'équilibre fait la conservation et » le bonheur » (*t*).

R. « Aussi le bonheur cesse du moment où la » *discorde* vient à s'établir entre ces deux ordres de » facultés, ou parmi celles d'un même ordre; lors» que c'est le corps qui l'emporte sur l'esprit, l'homme » dégradé devient la victime du *vice*. Le désordre des » facultés spirituelles ou intellectuelles constitue » l'état de folie. Du dérangement des fonctions cor» porelles dérivent les différentes *maladies*, le *dépé*» *rissement* et la *mort* » (*u*).

D'après ces principes communs à Platon et à Pythagore, Simmias dans le *Phaidon*, dit à Socrate :

S. « L'*âme* de l'homme n'en étant que l'*harmonie*, » on pourrait dire aussi d'une lyre que son *harmonie* » *invisible* et *immatérielle* est chez elle, ainsi que » vous le dites de l'âme chez les hommes, une por- » tion de la Divinité, un être absolument distinct » de la lyre et des cordes dont l'ensemble répondrait » dans ce cas à notre corps, composé, terrestre et » périssable. On dirait donc de la lyre, comme vous » dites de nous-mêmes, que si elle venait à se détruire, » si les cordes en étaient cassées, son harmonie, » portion de la Divinité, et par conséquent immor- » telle, n'en continuerait pas moins d'exister. Or, si » une pareille doctrine est évidemment absurde, il » faut conclure que notre âme, ainsi que toute » autre harmonie, périt, cesse d'exister du moment » où l'ensemble, soit des sons, soit des parties de » l'instrument ou de la machine que nous disions » harmoniquement composé, aura été détruit » (*v*).

T. Platon, voulant faire remarquer à ses lecteurs la force qu'il supposait à ce raisonnement, puisqu'il découlait immédiatement de ses propres principes, ainsi que nous venons de le voir, ajoute « que

» Socrate, souriant et fixant Simmias d'une façon » particulière, comme c'était quelquefois son usage, » avoua *qu'il avait parfaitement bien raisonné, et » qu'il lui fallait du temps pour essayer d'y répon- » dre* (x). » Et ensuite il fait dire à un autre interlocuteur, Echecrate, « *qu'il y avait déjà pensé » lui-même, et que cette objection lui semblait d'une » très-grande difficulté* » (y).

Aussi l'on voit aux réponses que Platon met ensuite dans la bouche de Socrate, que son intention n'était point de réfuter Simmias, mais de cacher aux yeux des Athéniens que bien au contraire c'était-là son opinion.

V. En effet, faisant semblant d'attaquer directement la comparaison de l'*âme* avec l'*harmonie* d'une lyre, Socrate dit en premier lieu: « Que cette » parité ne peut pas avoir lieu, parce que l'on peut » dire d'un instrument qu'il y a plus ou moins d'har- » monie, qu'il y a plus d'harmonie dans cet instru- » ment que dans celui-là; tandis qu'on ne peut pas » dire d'une âme qu'elle soit plus ou moins âme, que

» l'âme d'un homme soit moins âme que celle d'un » autre » (z).

Platon qui, afin de mieux dérouter le commun de ses lecteurs, s'était mis exprès sur la fausse route des métaphores, savait que ce n'était-là qu'une défaite en contradiction avec ses propres doctrines : et qu'en mettant *esprit* ou *raison* au lieu d'*âme*, Simmias aurait pu suivre le parallèle entre la *raison* et l'*harmonie*.

Aussi Socrate n'insiste pas là-dessus, si ce n'est pour citer un passage d'Homère à l'appui. Et nous avons déjà remarqué quelle opinion Platon avait de l'autorité des poètes (*bb*).

Nous avons vu ci-dessus (*Litt.* C, D.) que Platon fit semblant de prouver la *préexistence des notions* par la doctrine de la *préexistence de l'âme*, dans le dialogue intitulé *Menon*.

A présent, dans celui de *Phaidon*, il feint d'oublier cela, et donne comme preuve de la *préexistence de l'âme* la doctrine de la *préexistence des notions*.

Ce cercle vicieux est une faute de logique trop grossière pour que l'on puisse supposer qu'elle n'ait pas été commise à dessein par Platon, afin d'en imposer au vulgaire, tandis que rien n'était si facile à ses adeptes que de relever des erreurs aussi évidentes et uniquement mises en avant pour que l'on ne se méprît point sur les véritables intentions de l'auteur.

Aussi l'histoire nous apprend-elle que ce dialogue destiné en apparence à prouver l'immortalité de l'âme et le devoir de ne pas attenter à ses propres jours n'a fait que conduire au panthéisme et au suicide. Le fameux Caton d'Utique l'avait lu deux fois la nuit même où il se donna la mort (*cc*).

XXIV.

ESSAI. § 195.

Des pseudo-philosophes ont dit que c'était un mot vide de sens que le mot *libre*, ou ce qui revient au même, que c'était un mot exprimant des idées contradictoires; car ce qui a des sens contradictoires n'a pas de sens. Mais ce qui n'a pas de sens ne se comprend pas. Cependant le mot *libre* est parfaitement compris de tous ceux qui s'en servent. Il ne peut donc être question que de la définition.

En effet la *théorie de la causalité* ayant été traitée fort négligemment par les philosophes, celle des *actions libres*, qui n'en est qu'une modification ne pouvait que s'en ressentir. Les efforts que nous avons faits pour compléter la première, serviront ici à l'éclaircissement de la seconde.

Nous avons dit que lorsque l'expérience nous

montre que jamais il n'arrive dans une substance B un changement D sans qu'une autre substance A n'ait éprouvé auparavant un certain changement C, on nomme C raison de D.

Nous avons ajouté que si l'expérience nous montre encore que chaque fois que la substance A éprouve le changement C, il s'ensuit dans la substance B le changement D, nous donnons à l'effet D l'épithète de *nécessaire*.

Mais si la substance B peut éprouver le changement C, sans que la substance A éprouve le changement D, on dit que l'effet D n'est point nécessaire; et la substance B qui dans le premier cas était nommée un être purement passif, est appelée *libre* ou *douée de liberté*.

Elle est donc nommée libre par rapport à l'agent A et à la raison C, parce qu'elle peut subir ou ne pas subir l'effet D.

Par conséquent elle est libre, par rapport aux substances E, F, G, etc., chez qui elle produirait les effets K, L, M, etc., si elle avait elle-même subi

l'effet D, que l'on suppose être la raison des effets K, L, M, etc.

Voilà pourquoi et dans quel sens on dit en pareil cas que *B est libre dans ses actions*, voulant dire qu'il peut subir ou ne pas subir les différens états que, par rapport à leurs effets, on nomme des actions. Les actions elles-mêmes sont nommées *libres* pour signifier qu'elles peuvent avoir ou ne pas avoir lieu.

Les actions libres de l'esprit se nomment aussi des *actions volontaires* ou des *volontés*.

Ainsi l'épithète *libre*, dans quelque cas qu'on l'applique, ne sert qu'à exprimer que la substance à laquelle cette épithète est donnée, tantôt a subi l'effet D, et tantôt ne l'a pas subi, quoique la raison totale de cet effet existât également dans l'un et l'autre cas.

Ce n'est pas sans raison que j'appuie sur cette circonstance de l'*existence de la raison totale*; parce que sans cela on pourrait tomber dans l'erreur de conclure que telle chose était l'effet d'une autre, par la seule raison qu'elle était venue après. (*Post*

hoc; ergo propter hoc.) Argument sophistique signalé de toute l'antiquité. Remarquons bien qu'il ne suffit pas que D arrive après C, pour que nous puissions dire que C est la raison de D, ou D l'effet de C. Il faut encore que l'expérience nous prouve que D n'arrive jamais sans que C ait eu lieu auparavant, ou du moins que nous ne l'ayons jamais observé qu'après C, ou enfin que toutes les fois ou le plus souvent que nous avons observé C, nous avons vu que D s'ensuivait après.

On doit encore remarquer que lorsque le changement C pour devenir raison de D, dépend aussi du concours de quelques causes autres que la substance A chez qui il a lieu, il ne suffit pas de connaître que ce changement C a lieu, il faut encore savoir si les autres changemens dont il dépend existent ou n'existent pas; il faut, en un mot, savoir si *toutes les circonstances* dans lesquelles l'effet D a lieu, et sans lesquelles il n'a pas lieu, existent effectivement ou non.

En comparant ce qui vient d'être dit, avec ce

que nous avons remarqué au §. 86, on saisira aisément la différence entre *libre* et *contingent.*

En effet, tout ce qui est libre est contingent, sans que pour cela tout ce qui est contingent doive être appelé libre. Le *contingent libre* est celui qui tantôt arrive, tantôt n'arrive point, *quoique la totalité des raisons efficientes y soit*, dans l'un comme dans l'autre cas.

Le *contingent non libre* est celui dont on ne peut pas dire s'il aura lieu, *parce qu'on ignore si la totalité des raisons efficientes y est*, quoiqu'on sache qu'il en existe un certain nombre, et qu'on soit sûr que si toutes y étaient, l'effet aurait immanquablement lieu.

XXV.

ESSAI. §. 207.

On n'applique pas les mots *croire*, *croyance*, dans leur sens naturel, à ce qu'on connaît par sa propre expérience, mais seulement à ce que d'autres nous assurent avoir observé. Cependant pour croire sur l'assertion d'autrui, il faut, 1.° que nous connaissions par nous-mêmes sa véracité; — 2.° que cette véracité ait été éprouvée dans des faits de la même catégorie que ceux qu'il nous présente maintenant.

C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit de *croire* à des événemens qui ne sont pas plus à la portée des sens et du raisonnement de celui qui nous les annonce, qu'à notre propre portée, et dont par conséquent la connaissance ne peut lui être parvenue que de la source même de son être, c'est-à-dire, de la Divinité, il faut que nous ayions déjà éprouvé sa véracité dans des cas semblables; il faut qu'il nous

ait déjà annoncé des faits qui ne pouvaient être à la portée de ses sens ni de ses raisonnemens, et que l'expérience nous ait appris que ces faits étaient vrais.

Le don de la *prophétie* constitue donc le caractère essentiel de la *révélation*, ou, pour mieux dire, elle en constitue le seul caractère; car le don des *miracles* n'est, à proprement parler, que le don même de la prophétie.

En effet, les événemens qui se trouvent d'accord avec les lois constantes de la nature, peuvent être prédits par le simple usage de la raison, lorsque celui qui les prédit se trouve à portée de connaître l'existence de ce qui a coutume d'amener ces événemens. Mais lorsque nous sommes sûrs que rien de pareil n'était connu à celui qui prédit tel ou tel événement, et que l'événement a effectivement lieu comme il avait été prédit, on donne le nom de *prophétie* à la prédiction. Par une extension du mot on dit la même chose lorsque quelqu'un annonce un événement au moment même où il arrive, ou au mo-

ment qu'il vient d'arriver, pourvu que dans les deux cas nous soyons convaincus que, lorsqu'il nous l'a annoncé, il lui était impossible d'en avoir la connaissance par l'usage de ses sens, ni par le raisonnement.

Si l'événement que le prophète nous annonce comme devant arriver, s'écarte des lois les plus constantes de la nature, et qu'il arrive en effet, alors on donne à l'événement prédit l'épithète de *miraculeux*, pour désigner, ce que nous venons de dire, qu'il s'écarte des lois les plus constantes de la nature. Alors, pour distinguer cette *prédiction d'un événement miraculeux*, d'avec celles des événemens qui sont conformes à la marche ordinaire des choses, on dit du prophète qu'*il a fait un miracle.* On ne veut pas dire par-là qu'il ait altéré lui-même la marche ordinaire des phénomènes de la nature; car tout le monde est d'accord que ceux-ci ne peuvent s'écarter de leur marche ordinaire que par effet de la seule cause qui leur a tracé la route d'où elle a pu vouloir qu'ils s'écartassent quelquefois, mais qu'elle seule a pu en écarter. Ainsi l'*événement mira-*

culeux, ou ce qui signifie la même chose le *miracle*, n'a pour cause que la Divinité même. Ce n'est donc qu'à la Divinité que l'on peut appliquer dans le sens propre l'expression de *faire un miracle*. Ce n'est que dans un sens figuré, ce n'est que pour énoncer qu'*il a prédit cet événement miraculeux* qu'on dit d'un homme qu'*il a fait un miracle*. On ne veut dire par-là, sinon que cet homme a reçu de la Divinité à qui ce fait appartient, la connaissance qu'il aurait lieu dans tel moment et avec de telles circonstances. C'est d'après cette connaissance que saint-Pierre dit au boiteux du temple : *Lève-toi et marche*. Ce n'est pas lui qui guérit le malade ; mais il sait qu'au moment où il prononcera ces paroles, le malade sera guéri par celui *au nom duquel il lui ordonne de se lever et de marcher*. Bien différent de son divin maître qui, lorsqu'il évoquait Lazare du fond de la tombe, n'en prédisait pas seulement, mais en *opérait la résurrection par sa toute-puissance*.

Il est bon d'ajouter que la *probité* et la *vertu*, que l'on a quelquefois considérées comme des caractères

essentiels d'une *mission divine*, ne sont pas des conditions indispensables pour inspirer la croyance, mais pour la soutenir.

Dès qu'on est persuadé que celui qui s'annonce comme l'envoyé de la Divinité a le don de la prophétie, l'on ne s'informe pas de sa conduite; on est forcé d'ajouter foi à ses doctrines. On ne pense même pas à douter de sa probité; et si l'on y réfléchit, ce n'est que pour lui croire les plus sublimes vertus.

Si dans la suite, une conduite déréglée semble démentir sa mission divine, on pourra bien commencer à craindre quelque supercherie concernant la prophétie même. Mais tant que la supercherie n'est pas démontrée et que nous n'avons pas de doute sur la réalité de la prophétie, nous croyons, ou pour mieux dire, nous ne pouvous nous empêcher de croire à tout ce que nous annonce le prophète.

Un petit nombre d'apôtres de la religion nous en enseignent les mystères; ils nous en persuadent la vérité par des prophéties et des miracles; ils en prêchent la morale et de la voix et de l'exemple. Par-

là ils acquièrent sur le peuple qui les écoute et qui en admire les vertus, une autorité d'autant plus illimitée que l'on croit obéir à la Divinité même, en leur obéissant. Il faut marcher sur leurs traces, il faut les imiter.

Tant que les successeurs de ces premiers apôtres conforment leur conduite à leur doctrine, ils sont respectés des peuples qui, à leur exemple, sont humbles et religieux. Mais lorsque des dissidences d'opinion entre les dépositaires de la révélation et leur conduite moins régulière donnent lieu d'entrevoir ou de supposer que trop éloignés de la source de la tradition, ils n'ajoutent pas foi dans leurs cœurs aux doctrines qu'ils ne prêchent dès-lors que par habitude ou par intérêt, leur crédit commence à décliner. De ce moment l'autorité morale de l'ordre sacerdotal n'est plus que fractionnaire. La foi elle-même disparaîtrait de dessus la terre, si l'ouvrage de la Divinité pouvait périr au gré du délire ou de la méchanceté des hommes. Le respect que commande encore à la grande masse du peuple la sainteté de quelques individus, seuls héritiers des vertus des

fondateurs, le puissant appui que les femmes prêtent à la dévotion, soit par le maintien des pratiques pieuses, soit par l'éducation de leurs enfans (*a*), le retour de l'homme à des sentimens religieux, lorsque la vieillesse a amorti ses passions, ou lorsque les malheurs s'appesantissent sur lui, ou enfin lorsqu'il approche du terme fatal qui sépare pour lui le temps de l'éternité (*b*) : voilà les moyens que la Providence emploie pour soutenir la Religion, contre le débordement de la dépravation et les attaques de l'incrédulité.

Accoutumés depuis notre enfance à entendre parler d'une *religion naturelle*, nous devons prévoir que la plupart de nos lecteurs auront de la difficulté à admettre l'identité que nous venons d'établir entre *religion* et *révélation*. Afin de ne laisser subsister aucun doute sur un sujet d'une aussi grande importance, nous ajouterons encore ici quelques observations qui, en éclaircissant cette difficulté, serviront en même temps de développement à la science du bon et du juste, qui fait le principal objet de cette discussion.

Lorsque quelqu'un nous apprend, par des assertions positives, que telles et telles actions sont bonnes et honnêtes, ou que telles et telles autres sont criminelles, on nomme l'ensemble de ces doctrines, *morale dogmatique*.

Si au lieu de ces simples assertions, il entreprend d'analyser les passions, de les décrire et de les classer sous différentes rubriques, son travail prend le nom de *morale caractéristique*.

Mais si parcourant l'histoire des hommes ou des nations, il nous présente, pour ainsi dire, dans le récit de leurs actions une suite de portraits individuels du vice ou de la vertu, son ouvrage appartient à la *morale paradigmatique*, qu'on subdivise encore en *romantique* et *historique*, selon que les faits qu'on raconte sont censés avoir eu effectivement lieu, ou qu'ils ne sont que des suppositions plus ou moins rapprochées de la réalité. Dans l'un comme dans l'autre cas, au lieu d'employer la forme narrative, on peut mettre en scène les personnages dont on veut peindre les vertus et les vices; et il

en résulte un mode d'enseigner la morale qu'on appelle l'*art dramatique*.

Si les faits purement hypothétiques et destinés à présenter comme sous une formule générale la moralité des actions qu'on se propose de recommander ou de blâmer, ne sont point du genre de ces mêmes actions, mais ont avec elles une telle analogie, qu'on peut aisément conclure du tableau qu'on en fait, ce qu'il faut penser de la moralité des actions qu'il s'agit de qualifier, il en dérive encore une manière d'enseigner la morale, et on a appelé cette manière, *morale parabolique;* on peut regarder comme une de ses sous-divisions l'*apologue*, qui consiste à mettre en scène des êtres qui ne sont pas susceptibles de moralité dans leurs actions, et que cependant on fait semblant de considérer comme tels pour mieux attirer l'attention de celui que l'on veut instruire, et pour fixer plus aisément dans son esprit la leçon qu'on se propose de lui donner, en parlant ainsi d'une manière agréable à son imagination.

Si au lieu d'enseigner la vertu en offrant à notre imitation les hommes qui, par leurs actions, se sont rendus dignes de louange, on nous présente pour modèle la Divinité même, ou des êtres supérieurs à l'espèce humaine, on nous apprend la morale par une méthode que l'on a désignée autrefois sous le nom de *mythologie*. Quand on a voulu marquer la différence entre l'emploi qu'ont fait les païens de cette méthode, et ce qu'enseignent les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, on a adopté le mot de *théologie* qui embrasse en général toutes les doctrines concernant la Divinité.

A ces méthodes d'enseigner la morale, il faut en ajouter encore deux autres pour venir à la conclusion du sujet qui nous a engagés dans cette exposition. Ce sont la *morale parénétique* et la *morale symbolique*.

La première consiste dans l'emploi du don divin de la parole aidé de toutes les ressources de l'éloquence et de la poésie, pour défendre, exalter et persuader l'amour de la vertu.

Mais lorsqu'au lieu de la parole on emprunte le secours des beaux-arts qui, parlant à nos sens, réveillent en nous, au moyen des images des objets physiques, les idées morales qu'on s'était proposé d'enseigner, on dit avoir employé la *méthode symbolique.*

Les images employées à cet effet peuvent être empruntées du *dessin* ou de l'*action.* Dans le premier cas on a la *méthode emblématique ;* dans le second la *mimique* et la *mystique.* Je ne m'arrêterai pas à décrire les deux premières, il suffit de les avoir indiquées. J'en viens à la troisième qui est immédiatement liée au sujet qui nous occupe.

La *méthode mystique*, ou bien liturgique, consiste dans la pratique de certains actes, les uns symboliques et expressifs, les autres arbitraires et conventionnels, ayant tous pour objet de réveiller et de fortifier chez les hommes l'amour de la vertu, soit en les appelant à l'adorer dans la contemplation des attributs de la Divinité, soit en la faisant chérir dans les récompenses que la révélation nous

en promet dans une vie à venir, soit enfin en nous retraçant les horribles punitions dont elle menace ceux qui auraient le malheur de préférer les appas du vice.

L'ensemble des doctrines que l'on comprend sous le nom de Religion, peut donc être réduit à quatre points principaux : 1.° La considération des attributs de la Divinité, ou la *théologie* proprement dite ; — 2.° les pratiques du culte, qui embrassent la *liturgie* et la *mystique ;* — 3.° la *morale parénétique ;* — 4.° la *morale dogmatique.*

Quant aux deux dernières, le seul énoncé suffit pour montrer que leur but ne peut être que l'enseignement de la vertu, non pas par des principes tirés des conventions arbitraires et souvent même erronées de la législation sociale ; non pas par des motifs dérivés des lumières faibles et trompeuses de la raison humaine ; mais par les préceptes de la raison divine consignés, soit dans les écrits, soit dans la tradition des dépositaires de la révélation. Ce n'est pas en nous effrayant par les punitions que

nous avons à craindre, ou en nous attirant par les récompenses que nous pouvons espérer sur la terre, que la voix de la Religion nous inculque les principes qui doivent diriger notre conduite. Les récompenses éternelles, les éternels supplices qui attendent au-delà du tombeau le juste et le coupable : voilà les seuls argumens qu'il soit permis d'invoquer, lorsqu'au nom de la Religion l'on *prêche* ou l'on *enseigne* la *morale*.

Toute pratique religieuse qui n'a pas pour but et pour effet d'imprimer dans le cœur de l'homme l'amour de la vertu, et nommément de celle qui renferme en elle seule toutes les vertus, l'adoration de l'Être éternel, se nomme *superstition*.

Ainsi les pratiques solidement pieuses de la *mystique*, les cérémonies vraiment religieuses de la *liturgie*, ne peuvent avoir pour but que de mieux graver dans notre cœur la crainte et l'amour de cette éternelle justice qui, présentant emblématiquement à nos sens les suites de notre bonne ou mauvaise conduite sur la terre, élève notre âme à la considération d'un

avenir que la raison peut soupçonner, mais dont la seule révélation peut nous donner la conviction et la certitude.

Mais les pratiques de la mystique, aussi bien que les cérémonies de la liturgie, doivent, pour ne pas dégénérer en idolâtrie ou en impiété, se conformer à la sublimité des attributs que la raison et la révélation nous font connaître, autant qu'il est permis à l'homme de connaître ici bas de la Divinité.

C'est dans l'unique but de faire adorer Dieu en esprit et en vérité, c'est-à-dire en pratiquant les vertus, qui seules peuvent rendre la créature semblable au Créateur, que la Révélation, en confirmant et en développant les attributs de l'Être éternel que la raison nous avait fait connaître, peut encore nous en manifester d'autres. En humiliant l'orgueil de notre esprit devant la sublimité des mystères, la voix de la Religion ne s'est fait entendre sur la terre que pour nous rendre dignes d'un bonheur dont elle seule pouvait nous assurer l'existence.

Nul doute que les seules lumières de la *raison*

naturelle, en nous faisant connaître, quoique très-imparfaitement, les attributs de la Divinité, parmi lesquels la bonté et la justice ne pouvaient que se manifester avec la conviction de l'évidence, nous conduisaient à *adorer* l'Être éternel, et à tâcher de mériter sa bienveillance par la pratique des vertus. Nul doute que l'ensemble de ces doctrines ne méritât en quelque sorte le nom de *Religion naturelle*.

Mais lorsque parcourant l'histoire des égaremens de l'esprit humain, l'on observe les monstrueuses absurdités auxquelles les trompeuses lumières de la raison abandonnée à elle-même conduisirent les hommes les plus éclairés du paganisme, absurdités dont nous avons esquissé le tableau dans la note XIV, on sent qu'il y a une sorte de profanation à donner le nom sacré de *Religion* à des doctrines émanées d'une raison qui nous a si souvent induits en erreur; et que si, à la rigueur, il n'y a pas de faute à désigner l'ensemble de ces doctrines par le nom de *Religion naturelle*, celui de *Religion* pris absolument ne saurait être donné qu'à l'ensemble des doctrines de la *Révélation*, dont

le but, en nous élevant à la connaissance des attributs de la Divinité, en nous prescrivant un culte conforme à la sublimité de l'objet de notre adoration, et en nous inculquant l'horreur du vice et l'amour de la vertu, n'est que celui de nous enseigner une *morale* d'autant plus supérieure à celle de la simple raison humaine, que la *sanction* des punitions et des récompenses qu'elle nous révèle, surpasse tout ce que les lumières de l'expérience, ou les dispositions de la loi civile peuvent nous faire craindre ou espérer sur la terre (*c*).

XXVI.

ESSAI. §. 225.

Les philosophes ont souvent confondu l'idée du *moi* avec celle de la *personnalité*.

Cependant on peut varier de *personne*, sans varier de *moi*.

Dans toutes les langues on dit en certains cas, parlant d'*un même individu* qu'*il n'est pas la même personne*.

Il y a sans doute des phrases où le mot *personne* est l'équivalent de celui d'*homme* ou de *femme*, de *Charles* ou d'*Emma*, etc.; et dans tous ces cas on ne saurait distinguer l'idée de la *personne* de celle de l'*individu*.

Mais il y en a d'autres où le mot *personne* ne peut être remplacé ni par le *nom propre de l'individu*, ni par les expressions concrètes d'*homme* ou de *femme*.

C'est ainsi que l'on dit en français : L'ambassadeur représente la *personne du roi*..... Les esclaves n'étaient pas des *personnes* chez les Romains...... Un juge intègre ne connaît point d'acception de *personnes*.

En anglais : A zeal for persons is more easy to be perverted. (*Le zèle pour les personnes est plus facile à se dénaturer.*)..... In his mere person of a sycophant, instead of his former person of a

prince. (*Dans sa nouvelle qualité de sycophante, en place de celle de prince dont il était auparavant revêtu.*)...... I did not use the person of your father. (*Je ne saurais figurer pour votre père.*) ...... He sustains the person of a magistrate and that of a friend. (*Il s'acquitte à-la-fois des fonctions du magistrat et de celles de l'ami.*)

En allemand : Der Schauspieler kann seine Person seher gut vorstellen. (*Cet acteur joue très-bien son rôle.*)...... Keine Person sollt ihr in Gericht ansehen...... Ohne ansehen der Person strafen. (*Vous devez administrer la justice et prononcer la peine sans égard aux personnes.*)

En latin : Heroicæ personæ Medea et Atreus. (*Médée et Atrée étaient des personnages héroïques.*) ...... Personam magistratus tueri. (*Exercer la charge de magistrat.*)...... Vehementem et acrem personam, quam mihi tempus et respublica impo suit; jam voluntas et natura ipsa detraxit. (*Le caractère véhément et énergique, que les circon-*

stances et la république m'imposaient le devoir de déployer, mes inclinations et la nature me l'ont fait abandonner.)

En grec on emploie le mot *prosopon* dans tous les mêmes cas, et avec le même sens qu'en latin le mot *persona*. Par exemple : Πρὸσωπον κομικὸν, τραγικὸν, κωφὸν. (*acteur, personnage, rôle comique, tragique, muet.*)..... Δικαιου κριτου πρὸσωπον. (*Le rôle, le caractère de juge intègre.*) (*).

On voit par les exemples que nous venons de citer, que le mot *personne* est destiné à y signifier la *dignité* de roi, la *condition* d'esclave, la *puissance* indûment considérée par le juge, etc., etc., et non pas l'individu qui est roi, esclave ou homme puissant; car le premier, s'il abdiquait, serait tou-

(*) Nous ne faisons point ici mention du mot *hypostasis*, consacré par l'Église pour signifier les *personnes de la très-sainte Trinité*, parce que dans un ouvrage purement philosophique, il ne peut être question que de déterminer le sens des expressions employées dans l'usage vulgaire des peuples, ou dans les écrits des auteurs profanes, d'après les seules lumières de la raison. (*Voy.* NOTES : XI, pag. 149.)

jours le même individu, mais il ne serait plus la personne représentée par l'ambassadeur. Le second, après qu'il aurait recouvré sa liberté, n'en serait pas moins le même individu qu'il était auparavant; mais ce ne serait que de ce moment qu'il deviendrait *personne* dans le sens de la loi. Le troisième enfin, s'il perdait son importance, cesserait de jouir de la faveur que le juge infidèle accordait à la personne puissante; cependant ce serait encore le même individu.

Une chose digne de remarque, c'est que le mot *prosopon* en grec, ainsi que celui de *persona* en latin, ne sont employés par les auteurs classiques que pour signifier le *rôle*, les *fonctions*, les *attributions*, les *capacités*, etc. Ce n'est que dans les siècles de la décadence de ces deux langues qu'on a commencé à les employer comme synonimes d'*individu* (*). De-là le mot *personne*, ainsi que ceux

(*) Les Grecs, même dans les beaux siècles de leur littérature, employaient les mots *anthropos* (homme ou femme), *ousia* (substance), *physis* (nature); et en poésie ceux de *phos*

qui lui correspondent dans les langues modernes, sont indifféremment employés dans l'un comme dans l'autre sens.

Quelle que soit cependant la langue où il est employé pour signifier le *rôle* qui constitue le point de vue sous lequel nous voulons considérer l'individu, il faut distinguer les deux manières dont cet individu peut, en changeant de rôle, cesser d'être le même selon que ces rôles se rapportent à un seul objet ou à des objets différens. Pour exemples du premier cas, nous citerons un individu qui serait à-la-fois juge et partie dans une cause, et du second, celui qui de juge dans une cause deviendrait partie dans une autre.

(être humain), *kephale* (tête), dans le sens où nous employons le mot *personne* pour désigner l'*individu*. Les poètes latins emploient dans le même sens le mot *caput*, ainsi que les Français celui de *tête* qui lui correspond.

CITATIONS

INDIQUÉES

DANS LES NOTES.

TEXTE.

Note XI.

(a.)

Λέγεται δε οὐσία, ει μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσι γε μάλις, καὶ γάρ τὸ τι ἦν εἶναι, καὶ τὸ καθόλου, καὶ τὸ γένος, ἡ οὐσια δοκεῖ εἶναι ἑκάςῳ, καὶ τέτταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον. τὸ δ'ὑποκείμενον ἐςι, καθ'οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου· διὸ πρῶτον περὶ τούτου διοριςέον· μάλιςα δὲ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον. τοιοῦτον δὲ τρόπον μὲν τινα ἡ ὕλη λέγεται· ἄλλον δε τρόπον ἡ μορφή. τρίτον δὲ, τὸ ἐκ τούτων. λέγω δὲ τὴν μὲν ὕλην, οἷον τὸν χαλκόν· τὴν δὲ μορφὴν, το σχῆμα τῆς ἰδέας. τὸ δ' ἐκ τούτων, τὸν ἀνδριαντα τὸ συνόλον..... καί ἐτι ἡ ὕλη ὀυσία γίνεται. εἰ γαρ μὴ ἀυτη οὐσια, τὶς ἐςὶν ἄλλη διαφεύγει. Περιαιρουμενων γὰρ τῶν ἄλλων, ὀυ φαίνεται ὀυδὲν ὑπομένον. Τὰ μὲν γὰρ ἄλλα,

TRADUCTION.

NOTE XI.

(*a.*)

Le mot *ousia* a plusieurs significations dont quatre principales. Tantôt on l'applique à un *individu*, tantôt à un *genre*, tantôt à une *espèce*, et enfin on le donne au *sujet*. On appelle sujet ce dont on affirme quelque chose, mais que l'on ne peut dire d'aucune chose.

Ainsi ce que l'on nomme un sujet est aussi ce que le mot *ousia* parait signifier principalement; et par conséquent nous nous en occuperons en premier lieu.

On donne d'abord le nom de sujet à la *matière*. On peut aussi le donner à la *forme* et enfin au *composé de la matière et de la forme*. Par exemple, le bronze est la

τῶν σωμάτων πάθη, καὶ ποιήματα καὶ δυνάμεις· τὸ δὲ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος, ποσότητες τινες, ἀλλ' ουκ ουσίαι..... ἀλλὰ μήν ἀφαιρουμένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους, οὐδέν ὁρῶμεν ὑπολειπόμενον..... διὸ τὸ ἔιδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν (ἐκ τῆς ὕλης καὶ τῆς μόρφῆς), ουσία δόξειεν ἂν μᾶλλον ἔιναι τῆς ὕλης. — *Voyez* Note XI, *b*, *c*, *d*, *e*, *f*, *g*, *h*, *i*. — Note XIV, *a*, *h*, *t*, *u*, *y*, *z*.

Aristoteles, *Metaphys*. *l*. VI, *c*. 3.

(*b*.)

1. Τῶν ἐν ἀέρι φαντασμάτων, τὰ μεν ἐςὶ κατ' ἔμφασιν· τὸ δὲ καθ' ὑπόςασιν. — *Voyez* Note XI, *b* 2, *e*, *f*, *i*.

Aristotel., *e mundo*

matière ; sa figure, quelle qu'elle soit, est la *forme ;* et une statue est le *composé de toutes les deux.*

Il semblerait donc que la *matière* devrait être appelée *ousia*, car autrement on n'aperçoit rien à quoi l'on puisse donner ce nom. En effet, si nous considérons successivement les qualités, soit actives, soit passives des corps, leur étendue, leur largeur et leur épaisseur, dont chacune est une quantité déterminée, mais dont aucune n'est essence ni substance, enfin si nous considérons tout ce qui n'est pas la matière, nous ne trouvons rien qui soit susceptible du nom d'*ousia*. Mais d'un autre côté, si nous voulons faire abstraction de toute largeur et de toute profondeur, il ne reste plus rien à quoi donner le nom d'*ousia*. De-là il suit que ce nom, lorsqu'il ne désigne pas un *genre* ou une *espèce*, doit être appliqué aux *composés de forme et de matière*, plutôt qu'à la *matière elle-même.* *Aristote.*

(*b.*)

1. Des phénomènes que l'on observe dans l'air, les uns n'existent qu'en apparence, les autres existent en *réalité.* *Aristote.*

2. Τὸ μὲν γὰρ πρώτως καὶ κυρίως πῦρ λεγόμενον οὐκ ἔςιν ἐν τῷ ἄνθρακι οὐδὲ ἐν ξύλῳ ἢ ἄλλῃ τοιαύτῃ ὕλῃ. καθ' αὑτὸ γὰρ ἡ ὑπόςασις ἐκείνῳ, ὥσπερ ἀέρι τε καὶ γῇ καὶ ὕδατι. — *Voyez* Note XI, *a*. *Alexander, de animâ*, 2.

3. Οὐχ οὕτω τὴν δύναμιν, ὡς τὴν ὑπόςασιν αὐτοῦ καὶ τόλμαν καταπεπληγμένων τῶν ἐναντίων. — *Voyez* Note XI, *b* 1, 2. *Polybius, de Coclit.*

(c.)

Ἀλλ' ἔςι πολλὰ τῶν ὄντων ἃ τὴν μὲν ὕπαρξιν (*) ἔχει γνωριμωτάτην, ἀγνωςάτην δὲ τὴν οὐσίαν· ὥσπερ ἥτε κίνησις, καὶ ὁ τόπος, ἔτι δὲ μᾶλλον ὁ χρόνος. Ἑκάςου γὰρ τούτων τὸ μὲν εἶναι γνώριμον καὶ ἀναμφίλεκτρον· τίς δὲ ποτέ ἐςιν αὐτῶν ἡ οὐσία, τῶν χαλεπωτάτων ὁραθῆναι. — *Voyez*, Note XI, *a*, *f*. *Alexander, de animâ*, 2.

(*) Dans la note à laquelle cette citation se rapporte (p. 149), on a écrit par méprise *hypotaxis*, au lieu d'*hyparxis*.

2. Ce que nous appelons principalement et proprement feu, n'existe ni dans le charbon, ni dans le bois, ni dans aucune matière semblable, car il a par lui-même une *existence*, ainsi que l'air, la terre et l'eau.

Alexandre Aphrodis.

3. Les ennemis ayant été moins effrayés de ses forces que de sa *présence* et de son audace. *Polybe.*

(*c.*)

Mais il y a beaucoup de choses dont l'*existence* nous est parfaitement connue, tandis que leur essence nous est entièrement inconnue, tels que le mouvement, l'espace et encore plus le temps; car on sait, à ne pas pouvoir en douter, que chacune de ces choses existe; mais définir en quoi consiste leur essence, c'est extrêmement difficile. *Alexandre.*

(*d.*)

1. Μεριςὴ μὲν ἁπλῶς ἡ σωματικὴ οὐσία πᾶσα, ἄλλων ἀλλαχοῦ τῶν μορίων χειρίων κειμένων. — *Voyez* Note XI, *a.*

Simplic. ad phys. Aristotel.

2. Οὐσίαι, ὧν αἱ δυνάμεις εἰσὶν αὗται, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ καὶ γῆ. —*Voyez* Note XI, *a.*

Ocell. Lucan., *c.* 2, § 5.

(*e.*)

1. Λέγω δὲ ὕλην ἣ καθ' αὐτὴν μήτε τὶ, μήτε ποσὸν, μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισαι τὸ ὄν. — *Voyez* Note XI, *a. f.* — Note XIV, *a, n, v, t* 2.

Aristot. Metaphys. l. VI, *c.* 3; *et de gen. et l.* VII, *c.* 3.

2. Ὕλη, το πανδεχὲς· κοινον γὰρ ὑπόκειται πᾶσιν· ὥςε πρῶτον τὸ δυνάμει σῶμα αἰσθητὸν, αρχή..... Τὸ μὲν θερμὸν καὶ ψυχρὸν ὡς αἴτια καὶ ποιητικὰ· τὸ δὲ ξηρὸν καὶ ὑγρὸν ὡς ὕλη καὶ παθητικά..... Ινα μεταβολαὶ καὶ ἀλλοιώσεις ἐπιτελέονται..... Τὰ δὲ δεύτερα (ςοιχεια) πῦρ, καὶ ὕδωρ, καὶ γῆ, καὶ ἀὴρ ὅρον ἀμείβουσιν ἐφεξῆς καὶ συνεχῶς..... πῦρ μὲν γὰρ εἰς ἓν συνερχό-

(*d.*)

1. Toute substance corporelle se compose de différentes parties dont les unes existent hors des autres.

Simplice.

2. On nomme substances les êtres auxquels appartiennent les qualités; tels sont le feu, l'eau, l'air et la terre. *Ocellus de Lucanie.*

(*e.*)

1. J'appelle matière celle qui par elle-même n'a aucune qualité ni grandeur déterminées, ni en général rien de ce qui sert à déterminer les objets.

Aristote.

2. La matière considérée comme susceptible de modification, est la base de tout ce qui existe : et comme corps sensible en puissance, elle est le premier principe de tous les corps sensibles en réalité.... La chaleur et le froid sont les principes d'action et de mouvement. La fluidité et la solidité constituent les principes

μενον, ἀέρα ἀπογεννᾷ, ἀὴρ δὲ ὕδωρ, ὕδωρ δὲ γῆν· ἀπὸ γῆς δὲ ἡ αὐτὴ περίοδος τῆς μεταβολῆς μέχρι πυρὸς, ὅθεν ἤρξατο μεταβάλλειν. — *Voyez* Note XI, *a*, et *e* 7. — Note XIV, *a*, *h*.

Ocellus Lucan., *de nat. mund.*, *c.* 2, § 13.

3. Ὕλην ἀσχημάτιστον καὶ ἄπειρον, ἐξ ἧς γίνεσθαι τὰ συγκρίματα. — *Voyez* Note XI, *a* et *e* 1.

Plato, *apud Laert.*, *l.* III, *p.* 86.

4. Τὸ ἄπειρον οὐδὲν ἄλλο ἢ ὕλη ἐστιν. — *Voyez* Note XI, *a*, *e*.

Plutarch., *de placit. philosoph.*, *p.* 523.

5. Dicunt, ut scis, stoici nostri, duo esse in rerum naturâ, ex quibus omnia fiant : causam et materiam. Materia jacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat. Causa autem, id est ratio, *materiam format*, et, quocumque vult, versat; ex illâ varia opera producit. . . . . . . Statua et materiam habuit quæ pateretur artificem, et artificem qui *materiei daret faciem*. — Voy. Note XI, *a*, *e*; — Note XIV, *a*.

Seneca, *epist.* 65.

d'inertie et de passibilité de la matière..... C'est de ces principes opposés entre eux que résultent les changemens et les transformations..... ; car les élémens du second ordre, le feu, l'eau, la terre et l'air changent sans cesse..... Le feu condensé devient air, l'air devient eau, l'eau devient terre. Les mêmes transformations se font en sens contraire depuis la terre jusqu'au feu. *Ocellus.*

3. La matière d'où tous les composés tirent leur origine, est en elle-même indéfinie et sans forme déterminée. *Platon.*

4. L'indéterminé est ce qu'on appelle aussi la matière. *Plutarque.*

5. Nos stoïciens disent, comme vous savez, qu'il y a dans la nature deux choses d'où tout le reste dérive; savoir, la cause et la matière. Celle-ci dénuée de toute force pour changer d'elle-même, resterait éternellement en repos, si rien ne la mettait en mouvement; mais aussi elle est disposée à recevoir toutes sortes de formes.

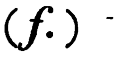
La cause, c'est-à-dire l'intelligence, est celle qui

6. Ὅλως γὰρ τὴν ὕλην οὐ προσποιοῦνται οἱ μαθηματικοὶ παντελῶς, ἀλλὰ αὐτὸ τρίγωνον αὐτοὶ λαβόντες ἢ κύβον, οὕτω θεωροῦσιν ἄνευ ὕλης τε καὶ κινέσεως, ταῦτα δὲ εἰ μὲν καθ' ὑπόστασιν ἐχώριζον, ἀδύνατον ἂν ὑπετίθεντο. Οὐ γὰρ ἐςιν ὑπόςασις τῶν περάτων καθ' αὐτα, χωρὶς ὧν ἐςὶ πέρατα. Νῦν δ' ἐπειδὰν τῷ λόγῳ μόνον οἱ γεωμέτραι ταῦτα διαιροῦσιν, ὡς πέφυκε και χωρίζεσθαι, οὐδὲν αὐτοῖς ἕπεται ψεῦδος.—*Voyez* Note XI, *a*, *b*.

Themist., *in phys.* 2.

7. Ὕλη ὑποκείμενον τὶ καὶ και ὑποδοχὴν εἰδῶν. — *Voyez* Note XI, *a*, et *e* 2.

Plotin., *de materiâ*, *c.* 1.



1. Ὅταν οὖν ὕλην λέγωμεν, οὐ δεῖ πρὸς ἐνίων φιλοσόφων δόξας ἀποφερομένους ἄψυχόν τι σῶμα καὶ ἄποιον, ἀργόν τε καὶ ἄπρακτον ἐξ ἑαυτου διανοεῖσθαι· καὶ γὰρ ἔλαιον ὕλην μύρου κα-

façonne la matière, qui la tourne comme elle veut et qui en fait toutes sortes d'ouvrages..... Avant la statue, existaient la matière sur laquelle l'artiste exerce son art, et l'artiste même qui devait donner cette forme à la matière. *Sénèque.*

6. Les mathématiciens ne songent pas du tout à la matière, lorsqu'ils prennent un triangle ou un cube pour objet de leurs spéculations. Ils se les imaginent tout aussi dépouillés de matière que de mouvement, ce qui serait impossible s'ils les supposaient comme réellement existans, car les lignes et les surfaces qui terminent ces figures, ne sauraient avoir d'existence, si les corps qu'elles terminent n'existaient pas.

Thémiste.

7. On nomme matière le sujet disposé à recevoir les différentes formes. *Plotinus.*

(*f.*)

1. Ainsi lorsque nous employons le mot *matière*, ce n'est pas dans le sens de quelques philosophes qui s'imaginent désigner par-là un corps inanimé, dépourvu de

λοῦμεν, καὶ χρυσὸν ἀγάλματος, οὐκ οντα πάσης ἔρημα ποιότητος. *Plutarch., de Isid. et Osir., p.* 533.

2. Οἱ ςωικοὶ σῶμα τὴν ὕλην ἀποφαίνονται. Ἔφησεν δὲ ὁ Ποσειδώνιος, τὴν τῶν ὅλων ὀυσίαν καὶ ὕλην, ἄποιον καὶ ἄμορφον εἶναι, καθ' ὅσον ὀυδὲν ἀποτεταγμένον ἴδιον ἔχει σχῆμα ὀυδὲ ποιότητα κατ' ἀυτην· ἀεὶ δ' εν τινι σχήματι καὶ ποιότητι εἶναι. Διαφέρειν δὲ τὴν ὀυσίαν τῆς ὕλης τὴν ὄυσαν κατὰ τὴν ὑπόςασιν ἐπινοίᾳ μόνον. — *Voyez* Note XI, *a*, *b*, *e*.

Stobæus, Ecl. phys. p. 30.

3. Διὰ τοῦτο γοῦν οὐδὲ ἡ ὕλη αὐτη καθ' αὐτην ὑποςασιν ἔχειν, δυνάται ὅτι μηδέπω εἶδος ἐςιν ἐν αὐτῃ ἕκαςον γὰρ των ὄντων μετὰ ἔιδους ἐςὶ τόδε τι. — *Voyez* Note XI, *a*, *b*.

Alexander., de animâ, 2.

4. Ἐν ὑποςάσει αὐτην εἶναι ἄνευ τινός τῶν διαφορων τούτων ἀδύνατον. — *Voyez* Note XI, *b*.

Philop. contra Procl. XI.

toute qualité, de toute force, et par elle-même absolument inerte; car nous disons que l'huile est la matière de l'onguent; l'argent celle de la statue; et ni l'un ni l'autre ne sont dépourvus de toutes qualités.

Plutarque.

2. Les stoïciens soutenaient que la matière était corps. Posidonius observe que quand on dit que la substance ou la matière de toutes les choses n'a ni qualités ni forme, ou veut dire qu'elle n'a par elle-même ni forme ni qualités déterminées, mais que tout ce qui existe est doué d'une certaine forme et de certaines qualités. Il ajoute que toute substance réellement existante ne diffère de la matière que dans notre manière de concevoir. *Stobée.*

3. De là il suit que la matière par elle-même, c'est-à-dire, si nous faisons abstraction de toute figure, ne peut pas exister; parce que ce n'est qu'en ayant une figure que tout ce qui existe est quelque chose de déterminé. *Alexandre.*

4. La matière ne saurait exister en réalité sans quelqu'une de ses qualités distinctives. *Philopone.*

5. Τὸ ζῶον ἀνέν τινός τῶν οἰκίων διαφορῶν ἐν ὑπάρξει εἶναι ἀδύνατον. — *Voyez* Note XI, *c*.

Philop. contra Procl. XI.

(*g*.)

1. Τὸν μὲν κόσμον ὑπὸ θεοῦ γεγονέναι, τὴν δὲ οὐσίαν καὶ ὕλην, ἐξ ἧς γέγονεν, οὐ γενομένην, ἀλλὰ ὑποκειμένην ἀεὶ τῷ δημιουργῷ. — *Voyez* Note XI, *a*, et *g* 3. — Note XIV, *a*, *e*, *g*, *h*, *i*, *k*, *p*, *s*, *u*, *z*, *dd*.

Timaeus apud Plutarch. de placit. philosoph. p. 1014.

2. Πρὶν ὦν ὠρανὸν γενέσθαι, λόγῳ ἤςην ἰδέα τε και ὕλα καὶ ὁ θεὸς δαμιουργὸς τοῦ βελτίονος. — *Voyez* Note XI, *a*, et *g* 1. — Note XIV, *r*, *s*, *t*, *u*. *Timæus Locr.*, *p*. 544.

3. Δοκεῖ γάρ μοι τὸ πᾶν ἀνώλεθρον εἶναι καὶ ἀγέννητον· ἀεὶ τε γὰρ ἦν και ἔςαι. Ει γὰρ ἔγχρονον, ὀυκ ἂν ἔτι ἦν..... ἐξ ὅτου τε καὶ γέγονεν, ἐκεῖνο πρῶτον τοῦ παντός ἐςιν· εἰς ὅτε πάλιν φθαρήσεται, ἐκεῖνο ἔσχατον τοῦ παντὸς ἔςαι. Τὸ γε δὲ πᾶν γινόμενον, σὺν πᾶσι γίνεται· καὶ τὸ φθειρόμενον σὺν πᾶσι φθείρεται. Καὶ τοῦτο γε δε ἀδύνατον. Ἄναρχον ἄρα καὶ ἀτελέυτητον τὸ πᾶν. *Voyez* Note XI, *g*, 1. — Note XIV, *a*, *c*, *p*.

Ocellus Lucan., *de nat. mundi*, *c*. 1. § 1.

5. Il serait absurde de dire qu'un animal existe en réalité sans quelqu'une des qualités distinctives qui lui sont propres. *Philopone.*

(g.)

1. Le monde a été fait par Dieu, mais la substance ou la matière dont il a été fait, n'a pas été créée : elle existait de tout temps en attendant que Dieu voulut en former le monde. *Timée de Locres.*

2. La raison nous montre qu'avant l'existence du monde, le plan et la matière, ainsi que la Divinité qui coordonna le tout, doivent avoir existé. *Timée.*

3. Il me semble que l'univers ne peut être détruit, ni ne peut avoir été fait, c'est-à-dire qu'il a toujours existé, et qu'il existera toujours. Car s'il a commencé à une certaine époque, c'est qu'il n'existait pas encore. Mais s'il a été fait, ce dont il a été fait, doit avoir existé auparavant. De même que s'il doit subir une destruction, ce qu'il deviendra en se détruisant, doit exister après lui.

Cependant quand on dit que le tout a commencé,

(*h.*)

1. Λέγεται δε μὴ ὄν ἡ ὕλη, οὔχ ὅτι παντελῶς οὐδεν ἐςι ἀλλὰ ὅτι μὴ ἐςι.— *Voyez* Note XI, *a*, *h* 3, *i*.

Dionys. Areop. de divin. nomin.

2. Ημεῖς δὲ γὲ οὐ μόνον τὰ μὴ ὄντα ὡς ἔςιν ἀπεδείξαμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος, ὃ τυγχάνει ὂν, τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα.

Plato, in Sophista, p. 180.

3. Συντόμως δὲ καὶ νῦν λεκτέον ὅτι τρόπον μὲν τινα ἐκ μη ὄντος ἁπλως γίνεται, τρόπον δὲ ἄλλον ἐξ ὄντος ἀεὶ. Το γάρ δυνάμει ὄν, ἐντελεχείᾳ δὲ μὴ ὃ, ἀναγκη προυπαρχειν.

Aristotel. de generat., l. 1, *c.* 3.

on suppose que tout a commencé avec lui. Quand on dit que le tout sera détruit, on suppose que tout sera détruit avec lui. Or ces deux conclusions sont contradictoires avec les premières. Donc le tout ou l'univers n'a point eu de commencement, et il n'aura point de fin. *Ocellus.*

(*h.*)

1. On appelle la matière *non-être*, non pas qu'on veuille dire qu'elle n'existe point du tout, mais qu'elle peut ne pas exister (*sous telle ou telle forme déterminée*). *Dionyse Aréopagite.*

2. Non-seulement nous avons déjà démontré l'existence de ce qu'on appelle des *non-êtres*, mais nous avons déterminé le genre sous lequel ces *non-êtres* doivent être rangés. *Platon.*

3. En conclusion on peut affirmer dans un certain sens et absolument parlant, que les choses tirent leur origine de ce qui n'existait pas : comme on peut affirmer dans un autre sens, qu'elles proviennent de ce qui existait. Car pour que quelque chose ait lieu, il faut

4. *Nihil* putat Plato esse quod oriatur et intereat : idque solum *esse*, quod semper tale sit, qualem ideam appellat ille, nos speciem.

Cicer. Tuscul., *l.* 1, *c.* 24.

(*i.*)

Τὰ δὲ λεγόμενα συμβεβηκέναι ταῖς οὐσίαις οὐχ ἕτερα ὄντα τῶν οὐσιῶν ἀνυπόςατα εἰσι..... ὅθεν καὶ ἐπειδὰν λέγῃ ὁ Ἐπίκουρος, τὸ σῶμα νοεῖν κατ' ἐπισύνθεσιν μεγέθους, καὶ σχήματος, καὶ βάρους, ἐκ μὴ ὄντων σωμάτων βιάζεται τὸ ὂν σῶμα νοεῖν.— *Voyez* Note XI, *a*, *b*.

Sext. Empir., *adv. Mathem.*, *p.* 420.

qu'elle ait existé précédemment en puissance, quoiqu'elle n'existât pas encore en réalité. *Aristote.*

4. Platon appelle *rien* ou *néant* ce qui peut exister ou ne pas exister ; et il ne donne le nom d'être qu'à ce qui a toujours existé, conformément à ce qu'il nomme idée et que nous appelons image. *Cicéron.*

(*i.*)

Si ce qu'on appelle des accidens de la substance sont la substance même, ils ne sont plus des accidens... D'où il suit que lorsqu'Epicure dit que le corps n'est que l'ensemble du volume, de la figure et de la pesanteur, c'est comme s'il disait que le corps est composé de choses qui ne sont pas corps.

Sextus Empiricus.

Note XIV.

(*a.*)

1. Τὸ δέ γέ ὅλον καὶ τὸ πᾶν ὀνομάζω τὸν σύμπαντα κοσμον δι' αὐτὸ γὰρ τοῦτο, καὶ τῆς προσηγορίας ἔτυχε ταύτης, ἐκ τῶν ἁπάντων δὴ κοσμηθείς. Σύςημα γάρ ἐςι τῶν ὅλων φύσεων αὐτοτελὲς καὶ τέλειον· ἐκτὸς γὰρ του παντὸς οὐδέν· εἰ γάρ τί ἐςιν, ἐν τῷ παντί ἐςι, καὶ σὺν τούτῳ τὸ πᾶν, καὶ σὺν τούτῳ τὸ πάντα ἔχειν, τὰ μὲν ὡς μέρη, τὰ δὲ ὡς ἐπιγεννήματα. — *V*. Note XI, *g*, — Note XIV, *a* 3, *i*, *k*, *u*, *z*.

Ocell. Lucan., de nat. univ. c. 1. §. 8.

2. Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν, καὶ τὸ πάσχον· τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιαν οὐσίαν, τὴν ὕλην. Τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λὸγον τὸν θεὸν. — *V*. Note XI, *a*, *e*, *f*. — Note XIV, *a* 3, 4, *b*, *k*, *l*, *m*, *t*, *u*, *aa* 5, 6.

Diogen. Laert. l. VII, p. 196.

3. Σπεύδει δὲ αὐτῷ τῶν ἀρχῶν ἡ μὲν ἐπι τὸ ποιητικὸν αἴτιον καὶ εἰδικὸν, ὅπερ ἐςὶ νοῦς, ὁ θεός· ἡ δὲ ἐπὶ τὸ παθητικόν τε καὶ ὑλικὸν, ὅπερ ἐςιν ὁ ὁρατὸς κόσμος. — *Voyez* Note XIV, *a* 1, 2, *g*, *h*, *k*, *n*, *s*, *t*, *u*, *y*, *z*.

Pythag., apud Plutarch., de placit. philosoph., p. 526.

Note XIV.

(*a.*)

1. J'appelle Univers et Tout, le monde pris dans sa totalité; car c'est pour cela qu'il a été nommé ainsi, parce que c'est un composé régulier de tout ce qui est; un système ordonné, parfait et complet de toutes les natures; car rien n'est hors de lui, tout est dans le Tout, ou comme partie ou comme production.

Ocellus de Lucanie ; traduction *de l'abbé Batteux.*

2. Il y a deux principes de l'univers, l'un actif, l'autre passif. Le passif est la matière considérée comme substance et indépendamment de toute qualité. L'actif est la parole de Dieu agissant sur la matière.

Diogène Laërce.

3. Un des principes doit être considéré comme la cause effective et formelle; c'est-à-dire l'intelligence, Dieu: l'autre comme matière passive, ce qui est le monde visible. *Pythagore.*

4. Ἐςι τὸ μὲν ἀκίνητον τὸν ἅπαντα χρόνον, τὸ δὲ κινούμενον ἀεί. — *Voyez b* 2, 3.

Aristot. de gener. et corrupt. l. I. c. 3.

(*b.*)

1. Αἱ δὲ μοῖραι αὐταὶ διορίζουσι καὶ τέμνουσι τό τε ἀειπάθες μέρος τοῦ κόσμου, καὶ τὸ ἀεικίνητον. Ἰσθμὸς γὰρ ἐςιν ἀθανασίας καὶ γενέσεως ὁ περὶ τὴν σελήνην δρόμος. —*Voyez* Note XIV, *a, b, k, l, t, u, z, aa, bb.* *Ocell. Lucan., c.* 2. § 2.

2. Sicut ætheris et aëris, ita divinorum et caducorum luna confinium est. *Macrob. Somn. Scip. I,* 21.

(*c.*)

1. Πᾶν τε τὸ γεννεσεως ἀρχὴν εἰληφὸς, καὶ διαλύσεως ὀφεῖλον κοινωνῆσαι, δύο ἐπιδέχεται μεταβολάς· μίαν μὲν, τὴν ἀπὸ τοῦ μείονος ἐπι τὸ μεῖζον, καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ χείρονος ἐπὶ τὸ βέλτιον..... δευτέραν δὲ τὴν ἀπὸ τοῦ μείζονος ἐπὶ τὸ μεῖον, καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ βελτίονος ἐπὶ τὸ χεῖρον... Τὸ δὲ γε ὅλον καὶ τὸ πᾶν, ουδεν ἡμῖν ἐξ ἀυτοῦ παρέχεται τεκμήριον τοιοῦτον· οὔτε γὰρ γενόμενον ἀυτό ἔιδομεν, οὔτε μὲν ἐπὶ τὸ βέλτιον καὶ τὸ μεῖζον

4. L'un est immuable de tout temps, l'autre n'a fait que changer toujours. *Aristote.*

(*b.*)

Les divisions mêmes du ciel séparent la partie impassible de celle qui change sans cesse. La ligne de partage entre le mortel et l'immortel est le cercle que décrit la lune.

Ocellus de Lucanie, traduction *de l'abbé Batteux.*

2. La lune, en même temps qu'elle sert de limite entre l'air et la région éthérée, sépare les êtres divins de ceux qui sont périssables. *Macrobe.*

(*c.*)

1. Tout être qui a commencé par génération, et qui doit finir par dissolution, a nécessairement deux progressions : la première du moins au plus, et du pis au mieux ; la seconde du plus au moins et du mieux au pis.......... Or l'Univers ou le Tout ne nous présente rien de pareil ; car nous ne sachons pas qu'il ait commencé par génération, ou qu'il ait changé pour devenir meilleur ou plus grand, ou qu'il soit jamais devenu

μεταβάλλων, οὔτε χεῖρον ποτε ἢ μεῖον γενόμενον· αλλ'ἀεὶ κατὰ τ'αυτὸ καὶ ὡσαύτως διατελεῖ καὶ ἴσον καὶ ὅμοιον αυτὸ ἑαυτοῦ. *Voyez* Note XI, *g*, *h*. —Note XIV, *d*, *p*, *u*.

Ocell. Lucan.; de naturâ mund., *c.* 1, §§. 4 *et* 6.

2. Καὶ τῶν ἐπὶ μέρους, τὰ μὲν γίνεται, τὰ δὲ ἀκμαζει, τὰ δὲ φθείρεται. Καὶ αἱ μὲν γενέσεις ἐπαναςέλλουσι τὰς φθοράς· αι δὲ φθοραὶ κουφίζουσι τὰς γενέσεις. Μία δὲ ἐκ πάντων περαινομένη σωτηρία διατελεῖ, ἀντιπερεῖςαμένων ἀλλήλοις· καὶ τοτὲ μὲν κρατούντων· τοτὲ δὲ κρατουμένων, φυλαττει τὸ σύμπαν ἄφθαρτον δἰ αἰῶνος..... Τῆς φυσεως ἐπὶ τῶν μειζονων διδασκούσης ὅτι τὸ ἴσον σωςικόν πως ἐςὶν ὁμόνοιας· ἡ δὲ ὁμὸνοια τοῦ πάντων γενετῆρος καὶ περικαλλεςάτου κόσμου..... Ἐκ τούτου πάντα ἐκπνεῖτε καὶ ψυχὴν ἰσχει τά ζῶα. *Aristotel.*, *de mundo*, *c.* 5.

3. Ἔτι δὲ καὶ ὅλη δἰ ὅλης ἡφύσις θεωρουμένη τὸ συνεχὲς ἀπὸ τῶν πρώτων καὶ τιμιωτατων ἀφαιρεῖ, κατὰ λὸγον ἀπομαραινομενη, καὶ προσάγουσα ἐπὶ πᾶν τὸ θνητὸν καὶ διέξοδον ἐπιδεχόμενον τῆς ἰδέας συςάσεως. *Ocell. Lucan.*, *c.* 1, §. 13.

plus petit ou moins bon. Il continue toujours d'être de la même manière, toujours égal, toujours semblable à lui-même. *Ocellus.*

2. Les parties qui composent l'univers, fleurissent, naissent ou périssent. Les naissances compensent les pertes ; les dissolutions amènent de nouvelles créations. De cette lutte entre les élémens dont chacun est alternativement vainqueur et vaincu, il résulte la conservation de l'univers, qui par-là est et sera de toute éternité préservé de destruction........ Ainsi la nature nous apprend que le principe conservateur des grandes masses de l'univers est l'harmonie, et que cette harmonie n'est que l'univers lui-même qui renferme tout ce qu'il y a de beau, et qui est la source d'où tout ce qui existe tire son origine..... C'est de lui que les animaux reçoivent le souffle de la vie, et ce principe du mouvement et de la pensée que l'on appelle âme.

Aristote.

3. La nature, contemplée dans son ensemble, présente une suite continue et graduellement décroissante depuis les premières et les plus nobles parties de

4. Νήπιοι· οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι
Οἳ δὴ γίνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσιν
Ἤτοι καταθνήσκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι πάντη.

Emped., apud Plutarch., epist. adv. Coluth., p. 549.

5. ....Θνήσκει οὐδὲν
Τῶν γινομένων· διακρινόμενον
Δ' ἄλλο πρὸς ἄλλο
Μορφὴν ἰδίαν ἀπέδειξε. *Euripid. in Chrysippo.*

6. Ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φθίσις οὐδενός ἐςιν ἁπάντων
Θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτὴ,
Ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων
Ἐςί· φύσις δὲ βροτοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.

Emped. apud Plutarch., de placit. philos., p. 563.

7. Nec perit in tanto quicquam, mihi credite, mundo;
Sed variat, faciemque novat: nascique vocatur
Incipere esse aliquid, quam quod fuit ante: morique
Desinere illud idem:

Ovid. Metamorph., l. xv, *v* 254.

l'univers jusqu'aux êtres mortels, sujets à changer toujours d'état. *Ocellus.*

4. Les insensés! car il faut être tout-à-fait privé de la raison pour croire qu'il existe quelque chose qui n'ait pas été auparavant : ou que quelque chose puisse périr et s'anéantir entièrement. *Empédocle.*

5. Rien ne périt de tout ce qui existe. Mais de la lutte des êtres les uns avec les autres, il résulte que chacun subit la forme qui lui est propre.

Euripide.

6. J'ajoute encore que rien au monde ne cesse d'exister tout-à-fait. La mort peut détruire, mais pas anéantir. Il n'y a que mélanges divers et transformations successives des mêmes élémens. C'est-là ce que les hommes appellent la nature. *Empédocle.*

7. Croyez-moi : rien ne périt dans cette grande masse du monde. Celui-ci ne fait que varier en présentant chaque fois de nouvelles formes. Lorsque quelque chose commence d'être ce qu'elle n'était pas auparavant, on dit qu'elle naît : tout comme on dit qu'elle meurt lorsqu'elle cesse d'être ce qu'elle était précédemment. *Ovide.*

8. Τοῦ δὲ κόσμου τὸ μὲν κυκλικὸν σῶμα, οὔτε ἔφθειρέ τις ποτὲ, οὔτε μετέβαλλε. Τῶν δὲ ςοιχείων μεταβάλλειν μὲν δυνατὸν, φθείρειν δὲ ἀδυνατὸν.

Sallust., de diis et mundo, c. 11.

9. Δι' αμένει ἄρα (ὁ κόσμος) τοιός δε ὢν ἄφθαρτος καὶ ἀνώλεθρος. - *Timæus Locr., p.* 1090.

10. Τὸ γινώμενον ἀπακριδωθὲν, καλλιςόντε καὶ ἀπαρεγχείρητον γιγνεται. *Timæus Locr., p.* 109.

(*d.*)

1. Νύξ τ' ἔτεκε ςυγερὸν τε Μόρον καὶ Κῆρα μέλαιναν.

Hesiod., in Theogon.

2. Οἱ δὲ ἄνθρωποι καὶ τὰ λοιπὰ ζῶα μᾶλλον ὑποβεβηκότος τὸν καθόλου ὅρον τῆς φύσεως αμείβουσιν. Οὐ γὰρ ἐςιν ἐπανάκαμψις αὐτοις ἐπὶ τὴν πρώτην ἡλικίαν, οὐδε ἀντιπερίςασις μεταβολῆς εἰς ἄλληλα.... ἀλλὰ τὸν δια τῶν τεσσάρων τετραμερῆ κύκλον ἀνύσοντα καὶ τὰς μεταβολάς τῶν ἡλικιῶν, διαλύεταί τε καὶ ἀπογίνεται. *Voyez* Note XIV, (*c.*, 2.)

Ocell. Luc., c. 1, § 15.

8. Quant à l'ensemble de l'univers, il n'y a rien hors de lui qui ait pu le détériorer ou changer. Mais ses élémens sont susceptibles de changement, quoiqu'ils ne le soient pas de détérioration. *Salluste.*

9. Ainsi le monde reste toujours le même, n'étant susceptible de corruption ni d'anéantissement.

Timée.

10. Tout ce qui a été fait est non-seulement ce qu'on peut imaginer de plus beau et de plus parfait, mais encore est indestructible. *Timée.*

(*d.*)

1. La nuit a enfanté la mort et la noire fatalité.

Hésiode.

2. Les hommes et les autres animaux sont traités moins avantageusement par rapport au terme commun de la nature. Pour eux il n'y a point de retour au premier âge. Ils n'ont point cette alternative de transmutations que nous avons observé en parlant du feu, de l'air, de l'eau et de la terre..... Quand ils ont parcouru les quatre parties du cercle (*voyez ci-dessus lett., c.* 2.) et

(*e.*)

Ἄτην δ'ἐξ αὐτων ἀναφαίνεται, ἣν ὁπόταν Ζεὺς Πέμψῃ τισομένην, ἄλλοτε τ'ἄλλος ἔχει. *Solon, apud Stobæum, serm.*, *p.* 103.

(*f.*)

1. Εἱμαρμένην εἶναι φύσικην συντάξιν τῶν ὅλων, ἐξ ἀΐδιου τῶν ἑτέρων τοῖς ἑτέροις ἐπακολουθόντων, ἀμετάβολου καὶ ἀπαραβάτου οὔσης τῆς τοιαυτης συμπλόκης. *Voyez* Note XIV, *t*, *u*, *y*, *z*. *Chrysippus, apud Gellium*, *l*. VI, *c*. 11.

2. Χρύσιππος δύναμιν πνευματικὴν τάξει τοῦ παντὸς διοικητικην. Καὶ πάλιν ἐν τοῖς ὅροις· εἱμαρμένη ἐςὶν ὁ κόσμου λόγος, ἢ νόμος των ὄντων ἐν τῷ κόσμῳ, προνοίᾳ διοικουμένων· ἢ λόγος καθ'ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται.

Plutarch., *de placit. philosoph.*, *p.* 561.

3. Πάντα κατ'ἀνάγκην· δ'αὐτην εἶναι εἱμαρμενην καὶ δίκην, καὶ πρόνοιαν, καὶ κοσμοποιόν.

Parménides et Democrite, apud Stobæum, *eclog. phys.*, *p.* 10.

les variations du cercle, ils périssent et disparaissent entièrement. *Ocellus.*

(*e.*)

Il en résulte de *fatales conséquences* que Jupiter départit aux humains comme des punitions. *Solon.*

(*f.*)

1. Le destin n'est que la liaison physique de toutes les parties de l'univers, qui, depuis l'éternité, se succèdent les unes aux autres, tandis que l'ensemble reste toujours et invariablement le même. *Chrysippe.*

2. Chrysippe veut que ce soit la force spirituelle qui régit avec ordre l'univers. Dans ses définitions, il dit que le destin est la raison du monde ou la loi des êtres qui composent le monde et qui sont régis par la providence : la raison d'après laquelle tout a été fait, se fait et se fera.

Plutarque, traduction *de l'abbé Ricard.*

3. Tout arrive par nécessité : expression synonime de destin, loi, providence, cause du monde.

Parménide.

4. Λόγος ἀΐδιος, καὶ νόμος ἀΐδιος, τῆς τοῦ πάντος φύσεως.
Plato, apud Stobæum, eclog. phys., *p.* 12.

5. Τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἀδυνατον ἐςιν αποφύγειν καὶ τῷ θεῷ. *Oracul., apud Herodot., l.* 1, *c.* 91.

6. Hinc vobis existit primùm illa fatalis necessitas, quam εἱμαρμένην dicitis: ut quidquid accidat, id ex æternâ veritate, causarumque continuatione fluxisse dicatis.
Cicer., de natur. deor., t. XXIII, *p.* 465.

7. Interdùm Deum necessitatem appellant, quia nihil aliter esse possit, atque ab eâ constitutum sit.
Cicer., Academic. quæst., l. 1, *c.* 7

8. Naturam vocas fatum, fortunam. Omnia ejusdem dei nomina sunt, variè utentis suâ potestate.
Seneca, de beneficiis, l. IV. *c.* 8.

9. Quidquid est quod nos sic vivere jussit, sic mori eâdem necessitate deos alligat. Irrevocabilis divina pariter ac humana cursus vehit. Ille ipse omnium conditor ac rector scripsit quidem fata, sed sequitur. Semper paret; semel jussit. *Seneca, de provid., c.* 5.

4. Le destin est la raison éternelle, l'éternelle loi de la nature de l'univers. *Platon.*

5. Il est impossible même à la divinité de se soustraire aux décrets du destin. *Un ancien oracle.*

6. De là cette nécessité fatale que vous admettez et que vous appelez destin : ensorte que tout ce qui arrive dans la vie, vous dites que c'est parce que l'éternelle vérité l'a décidé et que tel est l'enchaînement des causes.

Cicéron, traduction *de M. Verger.*

7. Quelquefois ils donnent à Dieu le nom de nécessité, en voulant dire que rien ne peut être autrement que de la manière dont il a une fois résolu que cela fût.

Cicéron.

8. On appelle la nature destin ; car ce ne sont que des noms destinés à désigner les différens attributs d'un seul et même dieu. *Sénèque.*

9. Les dieux eux-mêmes sont sujets tout aussi nécessairement que nous autres aux décrets de cette cause, quelle qu'elle puisse être, qui a tracé le cours de notre vie depuis le commencement jusqu'à la fin de notre existence. Un même tourbillon entraîne irrévocable-

(g.)

Ἀδύνατον ἀρχὴν μίαν τὴν ὕλην τῶν ὄντων, ἐξ ἧς τὰ πάντα ὑποςῆναι· ἀλλὰ καὶ τὸ ποιοῦν αἴτιον χρὴ ὑποθεναι. Οἷον οὐκ ἄργυρος ἀρκεῖ πρὸς τὸ ἔκπωμα γενέσθαι, ἂν μὴ καὶ τὸ ποιοῦν ᾖ, ταυτ' ἐςιν ὁ ἀργυροκόπος. *Voyez* Note XIV, *k*, *s*, *dd*.

Plutarch., *de placit. philosoph.*, *p*. 523.

(h.)

1. Τῆς δὲ γῆς καὶ τοῦ ὕδατος ἐςί τινα πρότερα, ἐξ ὧν γέγονεν· ἡ ὕλη ἄμορφος οὖσα καὶ ἀειδής· καὶ τὸ εἶδος ὃ καλοῦμεν ἐντελέχειαν καὶ ἡ ςέρησισ. *Voyez* Note XI, *a*, *b*, *f*, *g*, *h*, *i*. — Note XIV, *a*, *g*, *p*, *t*, *u*, *v*, *y*, *z*, *aa*, *cc*, *dd*.

Plutarch., *de placit. philosoph.*, *l*. 1, *p*. 520.

2. Στοιχεῖον λέγεται ἐξ οὗ σύγκειται πρώτου ἐνυπάρχοντος ἀδιαιρέτου τῷ εἴδει, εἰς ἕτερον εἶδος.

Aristot., *métaphys.*, *l*. IV, *c*. 3.

ment les choses divines et les humaines. Celui qui a formé et qui gouverne l'univers, c'est aussi celui qui en a écrit les destinées; mais après les avoir écrites, il s'y conforme. Il paraît ne faire qu'y obéir, mais c'est qu'il l'avait une fois ordonné. *Sénèque.*

(*g.*)

Il est impossible que la matière seule soit le principe de tous les êtres. Il faut y joindre une cause efficiente. Ainsi l'argent seul ne suffit pas pour faire une coupe, s'il n'y a une cause efficiente c'est-à-dire, un orfèvre.
Plutarque, traduction *de l'abbé Ricard.*

(*h.*)

1. Avant la terre et l'air, il doit y avoir eu ce dont ils ont été faits. Ces principes sont la *matière* d'abord informe, et la *forme* considérée tant au moment où la matière s'en trouve effectivement douée qu'à celui où elle en est privée. *Plutarque.*

2. On appelle élémen tce qui ayant existé d'abord sous une certaine forme qui lui était particulière, fait

3. Απαντες οἱ τὰ ἁπλᾶ σώματα ςοιχεῖα ποιοῦντες, οἱ μὲν ἕν, οἱ δὲ δύο, οἱ δὲ τρία, οἱ δὲ τέσσαρα ποιοῦσιν. ὅσοι μὲν οὖν ἓν μόνον λέγουσιν, ἔιτα πυκνώσει καὶ μανώσει τ' ἄλλα γεννῶσι..... οἱ δὲ εὐθύς δύο ποιοῦντες, ὥσπερ Παρμενίδες πῦρ καὶ γῆν, τὰ μεταξὺ μίγματα ποιοῦσι τούτῶν, οἷον ἀέρα καὶ ὕδωρ. Ὡσαύτως δὲ καὶ οἱ τρία λέγοντες, καθάπερ Πλάτων ἐν ταῖς διαιρέσεσι..... ὄντων δὲ τεττάρων των ἁπλῶν σωμάτων, ἑκάτερον τοῖν δυοῖν, ἑκατερου τῶν τοπων ἐςί. Πῦρ μὲν γὰρ καὶ ἀὴρ τοῦ πρὸς τὸν ὅρον φερομένου· γῆ δὲ καὶ ὕδωρ, τοῦ πρὸς τὸ μέσον· καὶ ἄκρα μὲν καὶ εἰλικρινέςατα, πῦρ καὶ γῆ, μέσα δὲ καὶ μεμιγμένα μᾶλλον ὕδωρ καὶ ἀὴρ. Ἑκάτερα δε ἑκατέροις ἐναντία· πυρὶ μὲν γὰρ ἐναντίον ὕδωρ, ἀέρι δὲ γῆ.

Aristotel., de gener. et corrupt. l. II, *c.* 3.

4. Πλάτων τὰ μὲν τρία σώματα (οὐ γὰρ θέλει κυρίως αὐτα

ensuite partie d'un composé qui se présente sous une autre forme. *Aristote.*

3. Parmi ceux qui ont admis des corps simples comme élémens, les uns se sont bornés à en admettre un, d'autres deux, d'autres trois, d'autres enfin quatre. Quant à ceux qui n'en admettaient qu'un, ils en dérivaient tous les autres au moyen de la raréfaction ou de la condensation. Ceux qui en admettaient deux, ainsi que Parménide, le feu et la terre, soutenaient que les deux autres, l'air et l'eau, n'étaient que des combinaisons des deux premiers. Ceux qui en admettaient trois, ainsi que Platon, ont raisonné de même.... Mais dès qu'on suppose quatre élémens, il faut assigner à chacun la place qui lui est propre. Ainsi le feu et l'air tendent à s'éloigner du dedans au dehors. La terre et l'eau tendent vers le centre. De cette manière, le feu et la terre restent les plus distincts, tandis que l'eau et l'air, situés au milieu, présentent toujours plus ou moins de mélange. Au reste, ces quatre élémens sont en opposition les uns aux autres, l'eau étant le contraire du feu, et la terre de l'air. *Aristote.*

4. Platon n'admet que les trois premiers corps (car

εἶναι ϛοιχεῖα ἢ προσονομάζειν) τρεπτὰ εἰς ἄλληλα, πῦρ, ἀέρα, ὕδωρ· τὴν δὲ γῆν εἴς τι τούτων ἀμετάβλητον.

Plutarch., de placit. philosoph., p. 554.

5. Aquam dixit Thales esse initium rerum. Deum autem eam mentem quæ ex aquâ cuncta fingeret.

Cicer., de nat. deor., p. 14.

6. Τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε
Ζεὺς ἀργὴς, Ἥρητε φερέσβιος, ἠ δ' Ἀιδωνεύς,
Νῆϛις (*) θ' ἠ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον.

Empedocl. ap. Plutarch., de placit. philosoph., p. 531.

(*) Ce mot *Nestis* a exercé la sagacité des savans qui ont travaillé sur Plutarque et sur Stobée, où ce passage d'Empédocle est aussi cité. Sans prétendre résoudre la question, j'observerai ici que Plutarque, dans son traité *sur Isis*, nous apprend que les Egyptiens adoraient sous le nom de *Nephthys*, une divinité qui répond à celle que nous voyons désignée dans ce passage

il leur refuse le nom d'élémens), le feu, l'air et l'eau passent l'un à l'état de l'autre; mais que la terre ne peut se changer en aucun des trois autres.

Plutarque, traduction *de l'abbé Ricard*.

5. Thalès enseignait que l'eau était l'origine de toutes les choses; et que Dieu est cette intelligence suprême qui de l'eau a formé tous les êtres de la nature.

Cicéron.

6. Le brillant Jupiter et l'aimable Junon,
La féconde Nestis, le sévère Pluton,
Exerçant de concert la suprême puissance,
A ce vaste Univers ont donné l'existence.

Empédocle, traduction *de l'abbé Ricard*.

---

d'Empédocle par le nom de *Nestis*, et qui est le *Neptune* des latins. On est donc porté à croire que *Nestis* dérive de *Nephtis*, surtout lorsqu'on réfléchit que ce même mot (*Nestis*) qui généralement signifie *à jeûn*, dérivé de *nephtheis*, participe passif de *nephein* (jeûner).

7. Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα τεθύν.

Homer., *Iliad.*, 14258.

8. Τὸν Ὠκεανὸν, τὴν ὑγρὰν δηλαδὴ φύσιν, καὶ τὴν Τηθὺν, ὅ ἐςι τὴν κοινὴν τροφὸν γῆν. *Eusthath. in Iliad.*

9. Duxerat Oceanus quondam Titanida Tethyn,
Qui terram liquidis quâ patet ambit aquis.

Ovid., *Fast. l.* v, *v.* 81.

10. Neptunum esse dicis animum cum intelligentiâ per mare ferentem.

Cicer., *de natur. deor. l.* III, *p.* 25.

11. Τὸν δὲ Ποσειδῶ καλεῖ πνεῦμα διὰ γῆς καὶ θαλάττης ἰόν.

Maximus Tyr., *dissert.* XXIV.

12. Τὸ μὲν τοίνυν τοῦ Ποσειδῶνος μὴ φαίνεται ὠνομάσθαι, τοῦ πρώτου ὀνομάσαντος, ὅτι αὐτὸν βαδίζοντα ἐπέσχεν ἡ τῆς θαλάττης φύσις, καὶ οὐκέτι εἴασε προσελθεῖν, ἀλλ' ὥσπερ δεσμὸς τῶν ποδῶν αὐτῷ ἐγένετο (*);

Plato, *in Cratilo*, *p.* 277.

(*) On ne peut se défendre d'une sorte de surprise, lorsqu'on rencontre dans les écrits d'un philosophe tel que Platon, des étymologies aussi dénuées de raison, et qui même vont souvent

7. Les dieux ont eu l'Océan pour père, et Téthys pour mère. *Homère.*

8. L'Océan signifie l'ensemble des eaux de l'univers, et Téthys la terre, mère commune de tous les êtres. *Eusthate.*

9. L'Océan, parce qu'il embrasse toute la vaste étendue de la terre, fut dit avoir épousé Téthys, fille de Titan. *Ovide.*

10. Tu dis que Neptune est l'esprit intelligent qui anime l'Océan. *Cicéron.*

11. Neptune est, selon lui, l'esprit qui anime la terre et les eaux. *Maxyme de Tyr.*

12. Le nom de *Poseidon* ne tirerait-il pas son origine de ce que Neptune a été arrêté et comme entravé dans sa marche par la nature de la mer? *Platon.*

---

jusqu'à choquer le bon sens. Mais cela ne doit pas étonner les personnes qui ont jeté un coup d'œil philosophique sur ce que les anciens ont écrit des diverses parties de la grammaire en général.

Quel rapport y a-t-il entre ποσειδων et ποσιδεσμος? Nous

13. Αλλά σε ἠλύσιον πεδίον καὶ πείρατα γαίης
Αθάνατοι πέμψουσιν, ὅθι . . . .
. . . .
Οὐ νιφετὸς, οὔτ' ἄρ χειμὼν πολὺς, οὔτε ποτ' ὄμβρος
Ἀλλ' αἰεὶ ζεφύροιο λιγὺ πνείοντος ἀήτας
Ωκεανὸς ἀνίησιν, ἀναψύχειν.
—*Voyez* Note XIV, *v*. *Homer.*, *Odyss.*, IV, *v*. 563.

14. Ἄλλως τε μέγιςον τυγχάνει ὂν καὶ διαμπερὲς τετρημένον δι' ὅλης τῆς γῆς· τοῦτο ὅπερ Ομηρός εἶπε, λέγων αὐτὸ,

Τῆλε μάλ' ἧχι βαθιςον ὑπὸ χθονός ἐςι βέρεθρον.

ὃ καὶ ἄλλοτι καὶ ἐκεῖνος καὶ ἄλλοι τῶν ποιητων Ταρταρον κεκλήκασιν· εἰς γὰρ τοῦτο τὸ χάσμα συῤῥέουσί πάντες οἱ ποταμοὶ, καὶ ἐκ τούτου πάλιν πάντες ἐκρέουσι..... τυγχανει δ' ἄρα ὄντα ἐν τούτοις τοῖς πολλοῖς τέτταρ' ἄττα ῥευμάτα, ὧν τὸ μὲν μέγιςον καὶ ἐξωτάτῳ ῥέον περικύκλῳ, ὁ καλούμενος Ωκεανός ἐςι.—*Voyez* Note XIV, *v*. *Plato, in Phædone, p.* 83.

---

verrons ci-dessous (Note XIV *dd.*), qu'il aurait été plus conforme et à la raison mythologique et aux règles de l'étymologie de dériver ποσειδῶν de πρὸς ἀΐδην (*voisin du Tartare*); car les Doriens auraient écrit dans leur dialecte ποτάιδαν ou ποταιδων; d'où il aurait passé dans l'Attique sous la forme de ποσειδων.

13. Les dieux immortels t'ordonnent de te rendre aux champs élisées, situés à l'extrémité de la terre..... où il n'y a point de neige, presque point d'hiver, point de brouillards, mais le souffle agréable de zéphir que l'Océan y amène constamment. *Homère.*

14. Parmi les ouvertures de la terre, il en est une, la plus grande de toutes, qui passe tout au travers de la terre. C'est celle dont parle Homère, quand il dit : *Bien loin, là où sous la terre est le plus profond abîme* : et que lui-même ailleurs et beaucoup d'autres poètes appellent le tartare. C'est là que se rendent, et c'est de là que sortent de nouveau tous les fleuves ;... mais il y en a quatre principaux, dont le plus grand, et qui coule plus extérieurement que tout autre, est celui qu'on appelle Océan.

Platon, traduction *de M. Cousin, t. s. p.* 308.

15. Ὡς περὶ τὸ ταίναρον, ὃ δὴ στυγὸς ὕδωρ καλοῦσι.

Plut., de prim. frigid., p. 667.

16. Tænarias item fauces alta ostia Ditis.

Virgil. Georg. l. 4, v. 467.

17. Illud non omiserim tritonas cum buccinis fastigio saturni ædis superpositos.

Macrob. Saturn. l. 1, pag. 209.

18. Τὸν δὲ χρόνον ἡγοῦνται θεὸν ὑπουδαῖον καὶ χθόνιον. — *Voyez* Note XIV, *v.*

Plutarch., Quæstion. roman., p. 21.

19. Οἱ δὲ σοφώτεροι τῶν ἱερέων..... καλοῦσιν..... Ὄσιριν μὲν ἁπλῶς ἅπασαν τὴν ὑγροποιὸν ἀρχὴν καὶ δύναμιν, αἰτίαν γενέσεως καὶ σπέρματος οὐσίαν νομίζοντες. Τυφῶνα δὲ πᾶν τὸ αὐχμηρὸν καὶ πυρῶδες..... Οἴονται δὲ καὶ Ὅμηρον, ὥσπερ Θαλῆν, μαθόντα παρ' Αἰγυπτίων, ὕδωρ ἀρχὴν ἁπάντων καὶ γένεσιν τίθεσθαι· τὸν γὰρ Ὠκεανὸν Ὄσιριν εἶναι, τὴν δὲ Τηθὺν Ἶσιν..... Ὡς δὲ Νεῖλον Ὀσίριδος ἀπορροήν, οὕτως Ἴσιδος σῶμα γῆν ἔχουσι καὶ νομίζουσιν..... ἧς ὁ Νεῖλος ἐπιβαίνει σπερμαίνων καὶ μιγνύμενος. Ἐξ δὲ της συνουσίας ταύτης γεννῶσι τὸν Ὧρον· ἐςι δὲ Ὧρος ἡ πάντα σώζουσα και τρέφουσα, τοῦ περιέχοντος ὥρα καὶ κρᾶσις ἀέρος· ὃν ἐν τοῖς ἕλεσι τοῖς περὶ Βοῦτον ὑπὸ Λητοῦς τραφῆναι λέγουσι..... Νέφθυν δὲ καλοῦσι τῆς γῆς τά ἔσχατα καὶ πα-

15. Telle qu'auprès du Ténare l'eau du Styx.

Plutarque.

16. Les gorges du Ténare, majestueuse entrée de Pluton. *Virgile.*

17. Je ne dois pas oublier que le temple de Saturne était surmonté par des tritons. *Macrobe.*

18. Ils croient que Saturne est du nombre des dieux terrestres et souterrains. *Plutarque.*

19. Les plus savans parmi les prêtres pensent que le nom d'Osiris désigne tout simplement la masse des eaux et la fluidité, qu'ils considèrent comme la cause première de toute génération, et la substance foncière de tous les germes de la nature..... Ils pensent même qu'Homère a cru, comme Thalès, qui l'avait appris des Egyptiens, que l'eau est le principe et la source de toute génération; car, disent-ils, l'Océan n'est qu'Osiris et Téthys, Isis; et nommant le Nil, l'écoulement d'Osiris, ils disent que la Terre est celle désignée par le nom d'Isis, à laquelle le Nil s'unit et la féconde. De cette union, ils font naître Horus, nom qu'ils donnent à l'ensemble de cette atmosphère qui environne, nourrit

ρόρια καὶ ψαύοντα τῆς θαλάττης· διὸ και τελευταίην ἐπονομάζουσι τὴν Νέφθυν, καὶ Τυφῶνι δὲ συνοχεῖν λέγοισιν.

Plutarch., de Isid. et Osirid., p. 491 ad 500.

20. Εισελθοῦσι δὲ (τὸ ἐρέχθειον) τρεῖς ἐισι βωμοὶ· Ποσειδῶνος..... καὶ ἥρωος βύτου· τρίτος δὲ, Ηφαίςτου.

Pausanias in Atticis.

21. Γένεσιν δὲ Ηφαίςού τὴν ἐις πῦρ ἀιθέρος μεταβολὴν ἀλληγοροῦσι. *Plutarch., de Isid. et Osirid.*

(*i.*)

1. Κόσμος..... σύςημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων.—*Voyez* Note XIV, *a, k, z, dd.*

Zeno, apud Laert. l. VII. *p.* 197.

2. Ὁ δὲ πᾶς οὐρανος, ἢ κόσμος, ἢ καὶ ἄλλο τι ποτὲ ὀνμαζόμενος μάλις' ἂν δέχοιτο. *Plato in Timæo.*

et conserve tout ce qui existe sur la terre. Ils ajoutent qu'Horus a été élevé par Latone dans la forêt de Boute. Ils donnent encore le nom de Nephthys aux régions maritimes et littorales de la terre : ce qu'ils expriment en disant que Nephthys cohabite avec Typhon.

Plutarque.

20. Lorsqu'on entre dans l'Erechthée, on voit trois autels, dont l'un est consacré à Neptune, l'autre au Héros de Bute, et le troisième à Vulcain.

Pausanias.

21. Le nom de Vulcain n'est employé par eux que pour signifier allégoriquement la conversion de l'air en feu. *Plutarque.*

(*i.*)

1. Le monde est l'ensemble coordonné du ciel, de la terre et de toutes les natures qui s'y trouvent.

Zénon.

2. Tout, le ciel ou le monde, ou tel autre nom que l'on voudra lui donner. *Platon.*

(*k.*)

1. Θεὸς ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν, οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτο ἤγαγεν ἐξ τῆς ἀταξίας.— *Voyez* Note XIV, *a, b, g, i, l, o, s, t, u, y, z, bb, dd.* *Plato in Timæo.*

2. Τοῦτο τοίνυν παντὸς μᾶλλον λέγει (Hσίοδος), ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, τους δαίμονας, ὅτι φρόνιμοι καὶ δαήμονες ἦσαν, δαίμονας αὐτούς ὠνομασε. *Plato in Cratylo, p.* 274.

(*l.*)

1. Χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γεγονεν..... Τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομακαμεν..... ἡμερας γὰρ καὶ νύκτας καὶ μῆνας καὶ ἐνιαυτούς, οὐκ ὄντας πρὶν οὐρανὸν γενεσθαι.—*Voyez* Note XIV, *a, b, g, k, p, q, r, t, u, z, aa, bb.*

Plato in Timæo, p. 1051.

2. Οὐ γὰρ ἦν πρὸ κόσμω ἄςρα· διόπερ οὐδ' ἐνιαυτός, οὐδ' ὠρᾶν περίοδοι, αἷς μετρέεται ὁ γεννατὸς χρόνος οὗτος. Εἰκὼν δὲ ἐςι τῶ ἀγεννάτω χρόνω, ὃν αἰῶνα ποταγορεύομες.

Timæus Locr., p. 552.

(*k.*)

1. Dieu s'étant saisi de toute la matière visible et qui existait, non pas en repos, mais dans un mouvement confus et désordonné, la fit passer de cet état de désordre à celui de régularité et d'ordre que l'on y observe. *Platon.*

2. Selon moi, Hésiode n'a donné aux génies le nom de *daimones* que parce qu'ils étaient de savans artisans (*daëmones.*) *Platon.*

(*l.*)

1. Le temps a donc commencé avec le ciel; car ce que nous appelons temps, c'est-à-dire, les jours, les nuits, les mois et les années, ne pouvaient avoir lieu avant que le ciel ne fût. *Platon.*

2. Car avant le monde il n'y avait point d'astres, et par conséquent point d'année, point de périodes des saisons qui servent à mesurer ce temps qui a eu un

3. Χρόνου ταῦτα αἰῶνα τὲ μιμουμένου καὶ κατ' ἀριθμόν κυκλουμένου, γεγονεν εἴδη. *Plato in Timæo, p.* 1051.

4. Non enim si mundus nullus erat, secula non erant. Secula nunc dico, non ea quæ dierum noctiumque numero annuis cursibus conficiuntur: nam fateor ea sine mundi conversione effici non potuisse; sed fuit quædam ab infinito tempore æternitas, quam nulla temporum circumscriptio metiebatur. Spatii tamen qualis ea fuerit, intelligi non potest; quod ne in cognitionem quidem cadit, ut fuerit tempus aliquod, nullum cùm tempus esset. *Cicer., de natur. deor., t.* XXIII, *p.* 433.

commencement et qui est l'image visible de celui qui n'a pas eu de commencement, et que nous appelons éternité. *Timée de Locres.*

3. Les parties du temps commensurable dans sa course, ne sont que l'image visible de l'éternité.

Platon.

4. Car si le monde n'était pas encore, les siècles ne laissaient pas d'être. Je n'entends pas de ces siècles qui, par l'assemblage des jours et des nuits, se composent des révolutions annuelles. J'avoue que, sans le mouvement du monde, leur distinction n'aurait pu se faire. Mais ce que je veux dire, c'est qu'il y a eu, depuis un temps infini, une sorte d'éternité qui n'était mesurée par aucun espace de temps et dont il n'est pas possible de comprendre quelle a été la durée, puisqu'on ne peut même concevoir qu'il y ait eu quelque temps lorsque le temps n'existait pas encore.

Cicéron, traduction *de M. Verger.*

(*m.*)

1 Οὗ ἀεί τι ἔξω ἐςι, τοῦτο ἄπειρόν ἐςι. — *Voyez* Note XI, *e*, *f*.— Note XIV, *a*, *r*, *t*, *z*.

Aristotel. phsyicor. l. III, *c.* 3.

2. Οποσ' ἂν ἡμῖν φαίνηται μᾶλλόν τε καὶ ἧττον γιγνόμενα, καὶ τε σφόδρα καὶ ἠρεμα δεχόμενα, καὶ τὸ λίαν, καὶ ὅσα τοιαῦτα, πάντα εἰς τοῦ ἀπείρου γένος, ὡς εἰς ἕν, δεῖ πάντα ταῦτα τιθεναι...... Οὐκοῦν τὰ μὴ δεχόμενα ταῦτα, τουτων δὲ τὰ ἐναντία πάντα δεχόμενα, πρωτον μὲν τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα· μετὰ δὲ τὸ ἴσον, τὸ διπλάσιον, καὶ πᾶν ὅ, τι περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς, ἢ μέτρον πρὸς μέτρον· ταῦτα ξύμπαντα εἰς τὸ πέρας ἀπολογιζόμενοι καλῶς ἂν δοκοῖμεν δρᾷν τοῦτο.

Plato in Philebo, *p.* 379.

(*n.*)

1. Ὁ δὲ αἰθὴρ, τάτε θεῖα ἐμπεριέχει σώματα καὶ τὴν τῆς κινήσεως τάξιν.—*Voyez* Note XIV, *u*.

Aristot., de mundo, *c.* 2.

(*m.*)

1. L'objet infini est celui dont il existe toujours quelque chose au-delà de toutes les limites imaginables.

Aristote.

2. Tout ce qui nous paraîtra revenir plus et moins, recevoir le fort et le doucement, et encore le trop et les autres qualités semblables, il nous faut le rassembler en quelque sorte en un, en le rangeant dans l'espèce de l'infini...... Ainsi il paraît que nous ferons bien de mettre dans la classe du fini ce qui n'admet point ces qualités, et reçoit les qualités contraires, premièrement l'égal et l'égalité, ensuite le double, et tout ce qui est comme un nombre est à un autre nombre, et une mesure à une autre mesure.

Platon, traduction *de l'abbé Grou, t.* 2. *p.* 260 *et* 264.

(*n.*)

1. La région éthérée est celle où les divinités, ces grandes masses qui composent l'univers, décrivent les orbites de leurs mouvemens. *Aristote.*

2. Ἔτι καὶ τῶν ἀρχαίων ἀκούων λεγόντων ἤτοι μὲν γὰρ πρῶτα χάος ἐγενέτο· εἶναι γὰρ φασι χάος τὸν τόπον.

Sextus Empir. adv. mathem., *p.* 420.

(o.)

Ante mare et terras et quod tegit omnia cœlum
Unus erat, ...
Quem dixêre chaos, rudis indigestaque moles,
. . . .
. . . .
Non bene junctarum discordia semina rerum.

Voyez Note XIV, *k*, *n*.

Ovid. Metamorph. I, 5.

(*p*.)

Ὃς (θέος) δὴ ἄφθαρτος ἐςι καὶ ἀγέννητος, κατὰ χρόνων ποιὰς περιόδους ἀναλίσκων εἰς ἑαυτὸν τὴν ἅπασαν οὐσίαν, καὶ πάλιν ἐξ ἑαυτοῦ γεννων.—*Voyez* Note XI, *g*, *h*.—Note XIV, *a*, *c*, *g*, *h*, *q*, *r*, *u*, *z*, *aa*, *cc*.

Zeno, apud Laert., *l.* VII, *p.* 177.

2. La tradition des anciens est que le Chaos a existé avant tout. Or ils entendaient par Chaos l'espace.

Sextus Empiricus.

(*o.*)

Avant que la mer, la terre et le ciel qui les entoure ne fussent formés, il n'existait que ce qu'on appelle le Chaos, c'est-à-dire, la masse brute et informe des élémens qui, étant doués de propriétés opposées les unes aux autres, devaient cependant concourir à former les corps de la nature, dont les parties se trouvaient jusqu'alors confondues et dispersées. *Ovide.*

(*p.*)

On peut concevoir que pendant la suite des siècles qui précédèrent la création, le monde était absorbé dans le sein de la divinité qui n'a pas eu de commencement et qui ne saurait avoir de fin. *Zénon.*

(*q.*)

Τοῦτο μὲν ἀλληγορικῶς οἱ ἐξηγηταί φασιν εἶναι· τὸν μὲν γὰρ Κρόνον χρόνον καλοῦσι κατὰ μετάθεσιν τοῦ ψιλοῦ εἰς τὸ ἀντιςοιχοῦν αὐτῷ δασύ..... μὴ ὄντος γὰρ χρόνου, οὔτε κόσμος ἐςίν.— *Voyez* Note XIV, *l, p, r, u, v, aa.*

Phurnutes, de natur. deor., c. 2.

(*r.*)

1. Ὁ οὐρανος..... ἔχων και περιέχων ἐν ἑαυτῷ τὸν ἄπειρον χρόνον.—*Voyez* Note XI, *g.* *Aristotel., de cæl., l. 1.*

2. Ἐξ οὖν λόγου και διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν ἵνα γεννηθῇ χρόνος, Ἥλιος καὶ Σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄςρα, ἐπίκλην ἔχοντα πλάνητες, εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονε.—*Voyez* Note XIV, *l, p, q, u, aa.*

Plato in Timæo, p. 1052.

3. Si ii fratres sunt in numero deorum, num de patre eorum Saturno negari potest, quem vulgò maximè ad

(q.)

Les Exégètes disent que toute la mythologie n'est qu'une allégorie, et que Kronos (*Saturne*) n'est autre chose que chronos (*le temps*) en remplaçant le son aspiré (*ch*) par le non aspiré (*k*). En effet, s'il n'y avait pas de temps il n'y aurait point de monde.

Phurnutus.

(r.)

1. Uranos (le ciel) qui renferme en lui-même la suite infinie des temps. *Aristote.*

2. Ainsi le soleil, la lune et les cinq autres planètes ou astres qui, dans leurs révolutions, marquent et fixent les divisions du temps, ont été formés par l'intelligence divine d'après ses conceptions; afin que le temps commensurable commençât d'avoir lieu.

Platon.

3. Si ceux-ci, frères les uns des autres, sont au nombre des dieux, comment refuser d'y placer leur

Occidentem colunt? — *Voyez* Note XIV, *p*, *q*, *u*, *v*.

Cicer., *de natur. deor.*, *l.* III.

(*s*.)

1. Ὅπου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταυτὰ ἔχον βλέπων ἀεὶ, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν ἀπεργαζήται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν..... τούτων δὲ υπαρχόντων αὖ, καὶ πᾶσα ἀναγκη τόνδε τὸν κοσμον, εἰκόνα τινὸς εἶναι.—*Voyez* Note XIV, *a*, *g*, *k*, *v*, *s*, *t*, *u*, *y*, *z*, *dd*.

Plato in Timæo, *p*. 1046.

2. Ει δὲ μὴ τέχνῃ, μηδὲ φύσει τὸν κόσμον ποιοῦσι θεοὶ, δυναμει λείπεται μόνον. *Salust.*, *de diis et mundo*, *c.* 13.

3. Αναξόρας μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιΐαν.

Aristoteles, *Metaphys. l.* 1, *c.* 4.

4. Καὶ ἀπάνευθε πόνοιο, νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

Xenophanes.

5. Ἀλλὰ τοῦτο ἦν τὸ θειότατον, τὸ μετὰ ραςώνης καὶ ἁπλῆς

père Saturne, que l'on adore comme tel, principalement chez les nations occidentales? *Cicéron.*

(*S.*)

1. Puisque le suprême artiste ayant de toute éternité devant les yeux ses invariables conceptions, s'en est servi comme de modèle, pour rendre effectif ce qui jusque là n'était qu'idéal et simplement possible, ce tout ne peut qu'être parfait..... Et cela étant, le monde est l'image visible d'une conception antérieure.

Platon.

2. Si les dieux n'ont pas fait le monde en employant des moyens mécaniqnes, et s'il ne s'est point formé par ses propres forces, il faut qu'il l'ait été par la simple puissance divine. *Salluste.*

3. Anaxagore considère l'intelligence divine comme l'instrument de la création. *Aristote.*

4. Il (Dieu) opère sans effort et par les seules conceptions de son entendement. *Xénophanes.*

5. Mais ce qui est digne de la divinité, c'est que

κινάσεως. παντοδαπὰς ἀποτελεῖν ἰδέας.

Aristotel., de mundo, c. 6.

6. Καὶ ὁ μὲν δὴ ταῦτα πάντα διατάξας ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἤθει.

Plato in Timæo, p. 1055.

7. Vos autem ipsi dicere soletis, nihil esse, quod Deus efficere non possit : et quidem sine labore ullo ; ut enim hominum membra nulla contentione, mente ipsâ, ac voluntate moveantur, sic numine deorum omnia fingi, moveri, mutarique posse.

Cicer., de natur. deor., l. III.

(*t.*)

1. Ὑπὸ τῶ κρατίςω· αἰτίω ἐγένετο, ἀφορῶντος οὐκ εἰς χειρόκματα παραδείγματα, ἀλλ' ἐς τὰν ἰδέαν καὶ ἐς τὰν νοατὰν ὠσίαν. —*Voyez* Note XIV, *a, f, g, h, k, l, m, r, s, t, u, y, z.*

Timæus Locr., p. 546.

2. Exemplar non esse causam, sed instrumentum causæ necessarium : sic necessarium est exemplar artifici quomodo scalprum, quomodo lima.

Senec., epist. 65.

sans effort et par le seul effet de sa volonté, elle ait réalisé les conceptions de son intelligence. *Aristote.*

6. Mais en réglant toutes ces choses, il (Dieu) ne sortit point de l'état de repos qui lui est propre.

Platon, traduction *de M. Leclerc.*

7. Vous même vous dites qu'il n'y a rien que Dieu ne puisse faire et même sans aucune peine; car ainsi que l'âme humaine met en mouvement les membres sans autre effort que celui de le vouloir, de même tout dans le monde peut être fait et peut subir des changemens par la seule volonté des dieux. *Cicéron.*

(*t.*)

1. Il (le monde) a été fait par l'auteur le plus puissant, non d'après un modèle, mais d'après l'idée que la divinité même en avait conçue dans son entendement.

Timée de Locres.

2. On ne peut pas dire que la conception soit la cause, mais l'instrument nécessaire. De même que pour le statuaire le modèle lui est aussi nécessaire que le ciseau ou la lime. *Sénèque.*

3. Τὸ δὲ ποιοῦν αἴτιον τὸν νοῦν, τὸν τὰ πάντα διαταξάμενον. *Anaxagor., apud Plutarch., de placit. philosoph., p.* 525.

4. Ὁμοῦ πάντα ἦν χρήματα, νοῦς δὲ αὐτὰ διῆρε καὶ διακοσμησε. *Plutarch., de placit. philosoph., p.* 525.

4. Καὶ μῆτις πρῶτος γενέτωρ, καὶ ἔρως πολυτερπής.

Orpheus.

6. Ἡσίοδος δὲ, Πάντων πρώτιςα χάος γένετ' αὐτὰρ ἔπειτα γαῖ' εὐρυςερνος, Ἠδ' ἔρος, ὃς πάντεσσι μεταπρέπει ἀθανάτοισιν· ὡς δέον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τινά αἰτίαν ἥτις κινήσει καὶ συνέξει τὰ πράγματα. *Aristoteles, Metaphys., l.*1, *c.* 4.

7. Δύο αἰτίας εἶμεν τῶν ξυμπάντων· νόον μὲν, τῶν κατὰ λόγον γιγνομένων· ἀναγκαν δὲ, τῶν βίᾳ καττὰς δυνάμεις τῶν σωμάτων. *Timæus Locr., p.* 543.

8. Πυθαγόρας τῶν αρχῶν τὴν μὲν μονάδα θεὸν καὶ ἀγαθὸν, ἥτις ἐςιν ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις, αὐτος ὁ Νοῦς. Τὴν δὲ ἀόριςον δύαδα δαίμονα καὶ τὸ κακὸν.

Plutarch, de placit. philosoph., l. 1. *c.* 7.

3. L'intelligence suprême qui donne à tout l'ordre convenable est la cause efficiente.

Anaxagore, traduct. *de l'abbé Ricard*, *t*. 12. *p*. 88.

4. Toutes les choses étaient dans un état de confusion. L'intelligence les a divisées et les a mises en ordre. *Plutarque*, traduct. *de l'abbé Ricard*, *t*. 12. *p*. 88.

5. L'Intelligence, créateur suprême, et l'Amour plein de charmes. *Orphée*.

6. Hésiode dit que le chaos existait avant tout ; ensuite la terre au large sein, et l'amour le plus beau de tous les dieux : comme voulant dire qu'il devait y avoir une cause qui mît en mouvement et qui réunît toutes les choses. *Aristote*.

7. Il y a deux causes de tous les êtres : l'intelligence, cause de tout ce qui se fait avec dessein ; et la nécessité, cause de tout ce qui arrive par suite nécessaire des forces dont les corps se trouvent doués.

Timée de Locres.

8. Pythagore dit que des deux principes l'un est la monade, dieu et source de tout le bien, simple par sa nature, et qui est ce qu'on appelle intelligence. L'autre

9. Μεμιγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γενεσις, ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συςάσεως ἐγεννήθη...... Διὸ δὲ χρὴ δύο αἰτίας εἴδη διορίζεσθαι· τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ, θεῖον.

Plato in Timæo, p. 1058 *et* 1072.

10. Apud vestros quoque sapientes, Λόγον, id est, sermonem et rationem, constat artificem videri universitatis.

Tertul., in Apologet.

(*u.*)

1. Ἕν τὲ εἶναι θεὸν, καὶ εἱμαρμένην, καὶ δία. — *Voyez* Note XIV, *a, f, h, t, v, z, dd.*

Zeno, apud Laert. l. VII, *p.* 196.

2. Βοιωτικῶς Ζεὺς Δεύς.

Eustath. ad Odyss., A, *p.* 1387.

3. Τὰ δὲ ξύμπαντα ἰδέαν, ὕλαν, αἰσθητόν τε, οἷον ἔκγονόν τουτέων. Καὶ τὸ μὲν εἶμεν ἀγένατον τε καὶ ἀκίνατον, καὶ μένοντε, καὶ

est la dyade, indifférente à recevoir toute sorte de formes, à laquelle on a donné le nom de génie, et qui est le principe de tout le mal. *Plutarque.*

9. La formation du monde est résultée de la combinaison des forces essentielles de la matière et de l'intelligence divine. Ainsi il faut distinguer deux espèces de causes, dont l'une est nécessaire, l'autre divine.

Platon.

10. C'est une chose connue que le *lógos*, c'est-à-dire, la parole ou la raison divine, passe parmi vos philosophes pour être l'auteur de l'univers. *Tertullien.*

(*u.*)

1. Dieu, l'intelligence, le destin et Jupiter ne sont qu'une seule et même chose. *Zénon.*

2. En dialecte Béotien, on dit *deus* au lieu de *zeus*.

Eusthathe.

3. L'univers comprend l'*intelligence* divine, la *matière* première, et le *monde* sensible produit de l'intel-

τᾶς ταυτῶ φυσίος, νοατόντε καὶ παράδειγμα τῶν γεννωμένων, ὁκόσα ἐν μεταβολᾷ ἐντι. Τοιοῦτον γάρ τι τὰν ἰδέαν λέγεσθαι τε καὶ νοεῖσθαι. Τὰν δ' ὕλαν ἐκμαγεῖον καὶ ματέρα τιθάναντε καὶ γεννατικὰν εἶμεν τᾶς τρίτας οὐσίας. Δεξαμεναν γὰρ τα ὁμοιώματα ἐς ἑαυτὰν καὶ οἷον ἀναμαξαμέναν ἀποτελεῖν πάντα τὰ γεννάματα. Ταύταν δὲ τὰν ὕλαν ἀΐδιον μὲν ἔφα, οὐ μὰν ἀκίνατον· ἄμορφον δὲ καθ' αὑταν, καὶ ἀσχημάτιςον, δεχομεναν δε πᾶσαν μορφάν. Τὰν δὲ περὶ τὰ σώματα μεριςὰν εἶμεν καὶ τᾶς θατέρω φύσιος· ποταγορευοντι δὲ τὰν ὕλαν, τύπον και χωραν.—*Voyez* Note XI, *a, b, e, f, g, h*,—Note XIV, *a, b, c, f, g, h, i, k, l, o, p, q, r, s, t, u, y, z, aa, bb.* *Timæus Locr.*, *p.* 544.

4. Η δὲ κρείττων καὶ θειοτέρα φύσις ἐκ τριων ἐςι· τοῦ νοητοῦ, καὶ τῆς ὕλης, καὶ τοῦ ἐκ τούτων, ὃν κόσμον Ἕλληνες ὀνομάζουσιν. Ὁ μὲν οὖν Πλάτων, τὸ μὲν νοητὸν, καὶ ἰδέαν καὶ παράδειγμα καὶ πατερα, τὴν δὲ ὕλην, καὶ μητέρα, καὶ τιθηνὴν, ἕδραν δὲ καὶ χώραν γενέσεως. Τὸ δὲ ἐξ ἀφοῖν, ἔγγονον καὶ γένεσιν ὀνομάζειν εἴωθεν. Αἰγυπτίους δὲ ἄν τις εἰκάσειε τῶν τριγώνων τὸ κάλλιςον, μάλιςα τούτῳ τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ὁμοιοῦντας. *Plutarch.*, *de Isid. et Osir.*, *p.* 529.

ligence et de la matière. L'intelligence divine n'a pas eu de commencement, est immuable, permanente, ne change jamais de nature. Elle est à la fois la conceptiou et le modèle de tout ce qui a été fait et de tout ce qui est sujet à des changemens. La matière première, pâte, mère, nourrice, source d'où le monde sensible est émané, en recevant les formes correspondantes à la conception du Créateur, donne naissance à tous les êtres de la nature. Mais cette matière première, quoique éternelle, n'est pas immuable : étant par elle-même sans forme et sans figure, elle est cependant susceptible de toutes les formes et de toutes les figures. On l'appelle non-seulement *matière*, mais aussi *lieu* et *espace*.

Timée de Locres.

4. La nature la plus parfaite et divine se compose de ces trois choses : l'intelligence, la matière et l'union dc toutes les deux, qui est ce qu'on appelle le monde. Quant à l'intelligence, Platon l'appelle image, modèle et père de toute la création. La matière en est appelée la mère, la nourrice, la base, le séjour. Ce qui est résulté de la combinaison de l'intelligence et de la matière, il le nomme fils, ou créature. On pourrait croire avec raison que les Egyptiens regardaient le triangle

5 Τί δήποτε (Πλάτον) τὸν ἀνωτατω θεὸν πατέρα τῶν πάντων καὶ ποιητὴν προσεῖπεν ;..... Ἤ τῇ μεταφορᾷ χρώμενος ὥσπερ εἴωθε, τὸν αἴτιον πατέρα τοῦ κόσμου κέκληκε; ὡς τῶν ἐρωτικῶν λόγων πατέρα Φαῖδρον ἐν Συμποσίῳ προσεῖπεν ;..... Ἤ διαφέρει πατήρ τε ποιητοῦ, καὶ γενησεως ποίησις ὡς γὰρ τὸ γεγεννημενον καὶ πεποίηται, οὐ μὴν ἀνάπαλιν, οὕτως ὁ γεννήσας καὶ πεποίηκεν· ἐμψύχου γὰρ ποίησις ἡ γέννησίς ἐςι· καὶ ποιητοῦ μὲν, οἷος οἰκοδόμος ἢ ὑφάντης, ἢ λύρας δήμιουργὸς, ἢ ἀνδριάντος, ἀπηλλακται γενόμενον τὸ ἔργον· ἡ δὲ ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος ἀρχή και δύναμις ἐγκέκραται τῷ τεκνωθέντι, καὶ συνέχει τὴν φύσιν, ἀπόσπασμα καὶ μόριον οὖσαν τοῦ τεκνώσαντος. Ἐπεὶ τοίνυν οὐ πεπλασμένοις ὁ κόσμος οὐδέσιν ηρμοσμένοις ποιημασιν ἔοικεν, ἀλλ' ἔνεςιν αὐτῷ μοῖρα πολλη ζωότητος καὶ θειότητος, ἣν ὁ θεὸς ἐγκατέσπειρεν ἀφ' ἑαυτοῦ τῇ ὕλῃ καὶ κατέμιξεν, εἰκότως ἅμα πατήρ τε τοῦ κοσμου ζώου γεγονότος, καὶ ποιητὴς ἐπονομάζεται. Τούτων δὲ μάλιςα τῆς Πλάτωνος ἀπτομένων δόξης ἐπίςησον εἰ κἀκεῖνα λεχθήσεται πιθανως· ὅτι δυοῖν ὄντοῖν ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέςηκε, σώματος καὶ ψυχῆς, τὸ μὲν οὐκ ἐγέννησε θεὸς, ἀλλὰ τῆς ὕλης παρασχομένης, ἐμόρφωσε καὶ συνήρμοσε, πέρασιν οἰκείοις και σχήμασι δήσας καὶ ὁρίσας τὸ ἄπειρον·

comme la figure la plus parfaite, et que c'est pourquoi ils lui ont assimilé la nature de l'univers. (*Plutarque.*)

5. Pourquoi Platon a-t-il appelé le souverain Dieu, *père et créateur de toutes choses?* Platon, suivant son usage, a-t-il par figure appelé *père du monde* celui qui en est la cause efficiente, comme dans son banquet il nomme Phèdre le père des propos amoureux, parce que c'était lui qui les avait mis le premier en avant?... Ou bien y a-t-il une différence réelle entre père et créateur, entre génération et création? Car tout ce qui a été engendré a été fait; mais, au contraire, tout ce qui a été fait n'a pas été engendré. Ainsi celui qui a engendré a aussi fait. La génération d'un être animé est un acte par lequel il est fait. L'ouvrage d'un architecte, d'un tisserand, d'un facteur d'instrumens, d'un statuaire, et en général de tout artiste, est distinct et séparé de celui qui l'a produit. Mais le principe, la faculté, qui engendre, est comme infuse dans l'être engendré : il participe à sa nature, parce qu'il est une portion de la substance de celui qui l'a engendré. Puisque le monde n'est pas un assemblage de plusieurs pièces travaillées séparément et ensuite rapportées les unes avec les autres, mais qu'il contient une portion

ἡ δὲ ψυχὴ νοῦ μετασχοῦσα καὶ λογισμοῦ καὶ ἁρμονίας, οὐκ ἔργον ἐςὶ τοῦ θεοῦ μόνον ἀλλὰ καὶ μέρος, οὐδ'ὑπ'αὐτου, ἀλλ'ἀπ'αὐτου καὶ ἐξ αὐτου γέγονεν.

Plutarch., Quæst. plat., p. 73.

6. Τὰ πάθη τῶν καρπῶν, καὶ τὰς παρουσίας τῶν ἀναγκαίων καὶ ἀποκρύψεις, θεῶν γενέσεις καὶ φθορὰς οὐ προσαγορεύοντες μόνον ἀλλὰ καὶ νομίζοντες.

Plutarch., de Isid. et Osir., p. 309.

considérable de vie et même de divinité que Dieu a mêlée et comme infusée de sa propre substance dans la matière, c'est avec raison qu'il est appelé le père et le créateur du monde, qui est un être animé. Cette explication étant parfaitement conforme à l'opinion de Platon, voyons si on ne pourrait pas dire avec beaucoup de vraisemblance que le monde étant composé de deux substances, d'âme et de corps, Dieu n'a pas engendré celui-ci, mais la matière s'étant offerte à lui toute produite, il l'a formée, il l'a disposée, et a donné à son étendue indéfinie les bornes et les figures qui lui convenaient le mieux. L'âme qui est douée d'intelligence, de raisonnement, d'ordre et d'harmonie, n'est pas seulement l'ouvrage de Dieu, mais une partie de son être. Elle n'a pas été seulement faite par lui, mais de lui et de sa propre substance.

Plutarque. traduct. *de l'abbé Ricard, t.* 13, *p.* 444.

6. Non-seulement ils donnent aux phénomènes soit de la formation, soit de la disparition des êtres, effets nécessaires de leurs forces, le nom de divinités; mais ils ont cru réellement que ces phénomènes étaient des divinités. *Plutarque.*

7. Πίνδαρος δὲ αὖ φησι δεξιὰν κατὰ χεῖρα τοῦ πατρὸς αὐτὴν (τὴν μῆτιν ἢ Αθήνην) καθεζομένην τὰς ἐντολας ἀποδέχεσθαι... Τῶν ἀγγέλων ἄλλοις ἄλλα ἐπιτάττει, πρώτη παρα τοῦ πάτρος παραλαμβάνουσα, ἀντ' ἐξηγήτου τίνος οὖσα..... εισαγώγεως.

Aristides, orat. in Minervam.

8. Εἷς δὲ ὢν, πολυωνυμος εςι, κατονομαζόμενος τοῖς παθεσιν πᾶσιν, ἅπερ ἀυτος νεοχμεῖ. Καλοῦσί δὲ ἀυτον καὶ Ζῆνα καὶ Δία, παραλλήλως χρώμενοι τοῖς ὀνόμασιν, ὡς κ' ἂν ει λέγοιμεν, δι' ὃν ζῶμεν. Κρόνου δὲ καὶ χρόνου λέγεται, διήκων ἐξ ἀιῶνος ἀτέρμονος εἰς ἕτερον ἀιῶνα.

Aristot., de mundo, c. 7.

9. Φύσις..... ἣν καὶ δία ἐλέγομεν καλεῖσθαι.

Phurnut., de naturâ deor., c. 7.

10. Sive enim natura, sive æther, sive ratio, sive mens, sive fatalis necessitas, sive divina lex, sive aliud quid dixeris, idem est quod à nobis dicitur Deus. Nec obstat appellationis diversitas, cùm ad unum omnia resolvuntur. *Lactant.* III, 5.

7. Pindare dit que le fils (l'entendement de Dieu personnifié en Minerve) est assis à la droite de son père, dont il reçoit les ordres, afin de les distribuer aux anges, selon qu'il lui aura été commandé par son père, auprès de qui il sert aussi d'interprêtre et d'introducteur. *Aristides.*

8. Quoique Dieu ne soit qu'un seul, on lui a donné plusieurs noms, selon les différens attributs manifestés dans les ouvrages de sa puissance. Ainsi les noms de *Zeus* et de *Dios* signifient que c'est par lui que nous vivons. On l'a nommé *Kronos* ou *Chronos* pour dire qu'il a existé de toute éternité, et qu'il continue d'exister dans le temps qui a commencé à la création du monde. *Aristote.*

9. La nature, que nous avons dit se nommer aussi Jupiter. *Phurnutus.*

10. Soit que tu le nommes *Éther, Intelligence, Entendement, Nécessité du destin, Loi divine,* soit que tu lui donnes toute autre dénomination, ce ne sera toujours que ce que nous nommons *Dieu*. La diversité des noms n'y fait rien, dès que l'objet désigné n'est qu'un. *Lactance.*

(v.)

1. Saturnus patris cœli pudenda abscindens, et ipse rursùs à filio regno potito in vincula conjectus. — *Voy.* Note XIV, *p*, *q*, *r*, *u*.

Macrob. in somn. Scipion., *l.* 1, *p.* 16.

2. Vetus hæc opinio Græciam opplevit exsectum Cœlum à filio Saturno : vinctum autem Saturnum ipsum à filio Jove. Physica ratio, non inelegans, inclusa est in impias fabulas..... Saturnus autem appellatus, quòd saturetur annis : ex se enim natos comesse fingitur solitus, quia consumit ætas temporum spatia, annisque præteritis insaturabiliter expletur. Vinctus est autem à Jove, ne immoderatos cursus haberet.

Cicer., *de natur. deor.*, *t.* XXIV, *p.* 67.

(v.)

1. Saturne qui avait châtré son père, fut à son tour enchaîné par son propre fils qui avait commencé par s'emparer de son trône. (*) *Macrobe.*

2. Toute la Grèce est imbue de cette vieille croyance que Cœlus fut mutilé par son fils Saturne, et Saturne lui-même enchaîné par son fils Jupiter. Sous ces fables impies est caché un sens physique qui ne manque point de beauté. *Cicéron.*

(*) Il s'est glissé une erreur dans le passage auquel cette citation se rapporte (p. 175), on a écrit *Jupiter* au lieu de *Saturne* En rédigeant cette note, il nous a paru inutile d'y faire mention de la fable de Jupiter, emprisonnant et exilant son père. Mais depuis nous avons considéré que cette circonstance accompagne ordinairement celle dont nous avons parlé, et qu'elle complette en quelque sorte l'harmonie entre les deux mythologies, physique et intellectuelle, qui partageaient les anciens; nous y reviendrons donc plus bas sous la citation (*dd*) de cette même note XIV.

3. . . . Saturno tenebrosa in tartara misso,
Sub Jove mundus erat. . . . .

Ovid., Metamorph., 1, 113.

4. Ὠγυγίη τὶς νῆσος ἀπόπροθεν ἐν ἁλὶ κεῖται, δρόμον ἡμερῶν πέντε Βρεττανίας ἀπέχουσα πλέοντι πρὸς ἑσπέραν· ἕτεραι δὲ τρεῖς, ἴσον ἐκείνης ἀφεςῶσαι καὶ ἀλλήλων, πρόκεινται μάλιςτα κατὰ δυσμὰς ἡλίου θερινάς· ὧν ἐν μιᾷ τὸν Κρόνον οἱ βάρβαροι καθεῖρχθαι μυθολογοῦσιν ὑπὸ τοῦ Διός...... Εἶναι δὲ ἀνάςασιν τὰ τιτανικὰ πάθη καὶ κινήματα τῆς ψυχῆς ἐν αὐτῷ παντάπασιν ὁ ὕπνος καὶ γίνηται τὸ βασιλικὸν καὶ θεῖον αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ καθαρὸν καὶ ἀκήρατον. —*Voyez* Note XIV, *h*.

Plutarch., de Lunâ, p. 808.

5. Τινὲς χρόνον μὲν τὸν Κρόνον ἐνόμισαν, τὰ δὲ μέρη τοῦ χρόνου παῖδας τοῦ ὅλου καλέσαντες, καταπίνεσθαι δὲ ὑπο τοῦ πατρὸς τοὺς παῖδας φασίν.

Sallust., de diis et mundo.

6. Τὸ δὲ καὶ τὸν Κρόνον ὑπο Διὸς δεθῆναι οὐκ ἀληθές· ἀλλὰ

3. Après que Saturne eut été jeté dans le ténébreux tartare, le monde commença d'être gouverné par Jupiter. *Ovide.*

4. Loin de nous, dans la mer, est l'île d'Ogygie (*Homer. Odyss. VII.* 244), distante de la Grande-Bretagne, du côté de l'occident, de cinq journées de navigation. Il y a trois autres îles vers le couchant d'été, aussi éloignées de la première qu'elles le sont les unes des autres. C'est dans une de ces îles que, suivant la tradition des barbares du pays, Saturne est détenu prisonnier par ordre de Jupiter. Le réveil de Saturne est marqué par des passions tyranniques et par des troubles violens que son âme éprouve; mais son sommeil est doux et tranquille : et c'est dans cet état que sa nature divine et sa souveraineté agissent selon toute leur puissance.

Plutarque, trad. *de l'abbé Ricard, t.* 13, *p.* 136 *et* 137.

5. Plusieurs philosophes dirent que Saturne était le temps, et ayant nommé enfans du temps les parties dont il se compose, ils ont ajouté que les enfans étaient dévorés par leur père. *Salluste.*

6. Il n'est pas vrai que Saturne ait été enchaîné par

φέρεται ὁ Κρόνος τὴν ἔξω φορὰν πολὺ ἀφ' ἡμῶν. Ἡ δὲ κίνησις νωθὴς καὶ οὐ ῥαδία τοῖς ἀνθρώποις φαίνεται· διὸ ἑςάναι αὐτον φασί πως πεπεδημένον.

Anonymus de incredibil., apud Galeum, Opusc. Mythol., p. 94.

(*x*.)

1. Τοῦ παντὸς ὁ μὲν κυβερνήτης, οἷον πηδαλίων οἴακος ἀφέμενος, εἰς τὴν αὐτου περιωπὴν ἀπέςη. Τὸν δὲ δὴ κόσμον πάλιν ἀνέςρεφεν εἱμαρμένη τε καὶ ξύμφυτος ἐπιθυμία. — *Voyez* Note XIV, *y*. *Plato in Politico, p.* 538.

2. Δύο δὲ τὰς δραςηρίους φιλίαν καὶ νεῖνος.

Empedocl., apud Sext. Empir., adv. Math., p. 433 : *et Aristot., de generat. et corrupt., l.* II, *c.* 6.

3. Δύο δὲ ἀρχικὰς δυνάμεις, φιλίαν τε καὶ νεῖκος· ὧν ἡ μὲν ἐςιν ἑνωτικὴ, τὸ δὲ διαιρετικόν.

Empedocl, apud Plutarch., de placit. philos., p. 530.

Jupiter ; ce que cela signifie, c'est que Saturne se mouvant dans une orbite très-éloignée de nous, le cours en paraît aux hommes lent et difficile : Voilà pourquoi on dit qu'il est en quelque sorte comme enchaîné. *Anonyme.*

(x.)

1. Le maître de l'univers, en cessant d'en tenir le gouvernail, en inspecte en quelque sorte les mouvemens qu'il a assujettis à des lois nécessaires et déterminées par la force d'attraction inhérente à toutes les parties dont le monde se compose. *Platon.*

2. Les deux forces efficientes de la nature sont l'amitié et la discorde. *Empédocles.*

3. Les deux forces primitives sont l'amitié et la discorde, dont la première rapproche, la seconde sépare. *Empédocles.*

(y.)

1. Οἱ μὲν ἄλλοι πάντες ἔμψυχον τὸν κόσμον καὶ προνοίᾳ διοικούμενον· Λεύκιππος δὲ καὶ Δημόκριτος καὶ Επίκουρος, καὶ ὅσοι τὰ ἀτόμα εἰσηγοῦνται καὶ τὸ κενὸν, οὔτε ἔμψυχον, οὔτε προνοίᾳ διοικεῖσθαι, φύσει δὲ τινι ἀλόγῳ.—*Voyez* Note XIV, *a, f, k, r, s, t, u, x, z, dd.*—Note XXIII, *cc.*

Plutarch., de placit philosoph., l. II, *c.* 3.

2. Ἄγεται γὰρ τὰ πάντα ὑπὸ τοῦ παντὸς καὶ κατὰ τοῦτο, καὶ σώζεται καὶ συνήρμοσται, καὶ βίον ἔχει καὶ ψυχήν.—*Voyez* Note XIV, *z.*—Note XXIII, *o, r, t, u, v, z.*

Ocell. Lucan., c. 1, §. 12.

3. Τὰν δὲ τῶ κοσμῶ ψυχὰν μεσόθεν ἐξάψας ἐπάγαγεν ἔξω περικαλύψας αὐτὸν ὅλον αὐτᾷ, κρᾶμα αὐτὰν κερασάμενος ἔκ τε τᾶς ἀμερίςω μορφᾶς καὶ τᾶς μεριςᾶς ὀυσίας· ὡς ἓν κρᾶμα ἐκ δύο τουτέων εἶμεν. Ἃ ποτέμιξε δύο δυνάμεις, ἀρχὰς κινασίων, τᾶς τε ταυτῶ, καὶ τᾶς τῶ ἑτερῶ..... λόγοι δ'οἵ δὲ πάντες ἐντὶ καθ'ἀριθμὼς ἁρμονικὼς συγκεκραμένοι. — *Voyez* Note XI, *a, b, e, f, g.*—
— Note XIV, *a, g, h, t, u, z, aa.*

Timæus Locr., p. 1090.

(y.)

1. Tous les autres philosophes croient que le monde est animé et dirigé par une providence. Mais Leucippe, Démocrate, Epicure et tous ceux qui admettent les atomes et le vide, disent qu'il n'est ni animé ni régi par une providence intelligente, mais par une certaine nature privée de raison.

Plutarque, traduct. *de l'abbé Ricard*, *t.* 12, *p.* 161.

2. Chacune des parties de l'univers est entraînée par le mouvement général, et c'est en s'y conformant qu'elles contribuent à la conservation et à l'harmonie de l'ensemble. C'est en cela que consiste la vie et l'âme du monde. *Ocellus.*

3. Quant à l'âme du monde, d'après la volonté du Créateur, elle se porte du centre au-delà de la circonférence, de manière qu'elle l'enveloppe entièrement. De là résulte un mélange de la forme indivisible avec la substance divisible, de façon à ne faire de toutes les deux qu'un ensemble, auquel Dieu ajouta deux forces motrices, l'une pour la conservation, l'autre pour les

4. Νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι συνιστὰς, τὸ πᾶν ξυνετεκταίνετο, ὅπως ὅ τι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν, ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος. *Plato in Timæo, p.* 1048.

5. Πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου.
Plutarch., de placit. philos., p. 546.

6. Audiamus Platonem quasi deum quemdam philosophorum..... Quoniam ex mundi ardore omnis motus oritur; is autem ardor non alieno impulsu, sed suâ sponte movetur; animus sit necesse est. Ex quo efficitur animantem essse mundum.— *Voyez* Note XIV, *aa.* — Note XXIII, *v, z.*
Cicer., de natur. deor., l. II, *t.* 24, *p.* 37.

7. Stoicus dixerit mundum esse sapientem et habere mentem quæ se et ipsum fabricata sit, et omnia moderetur, moveat, regat. *Cicer., in Academic.,* IV.

changemens : ces forces s'y trouvent dans des proportions combinées avec la plus parfaite harmonie.

Timée de Locres.

4. C'est en douant l'âme d'intelligence et en établissant une étroite union entre le corps et l'âme, que la divinité a formé cet univers, afin qu'il fût le plus beau et le plus parfait ouvrage de sa puissance. *Platon.*

5. Le souffle de Dieu qui pénètre de son action tout l'univers.

Plutarque, traduct. *de l'abbé Ricard, t.* 12, p. 126.

6. Mais écoutons un instant Platon qui est comme un Dieu pour les philosophes...... Puisque tout mouvement vient de ce feu du monde qui est mû, non par une impulsion étrangère, mais par sa propre vertu, nécessairement ce feu est âme, et par conséquent le monde est animé.

Cicéron, traduction *de M. Verger.*

7. Un stoïcien dirait que le monde est doué d'intelligence et d'une âme, origine de sa propre existence, ainsi que de celle du monde, dont elle assure la conservation, et dont elle est la force motrice et le principe régulateur. *Cicéron.*

8. Πᾶν γὰρ σῶμα ᾧ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον· ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτο ἐξ αὐτοῦ, ἔμψυχον· ὡς ταύτης οὔσης φύσεως ψυχῆς. Ἐι δ'ἔςι τοῦτο οὕτως ἔχον, μὴ ἄλλό τι εἶναι τὸ αὐτὸ αὐτο κινοῦν ἢ ψυχην..... *Plato in Phædr.*, *p.* 1221.

9. Οὗτος δὴ πᾶς ὄντως ἀεὶ λογισμός θεοῦ, περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν λογισθεὶς..... τέλεον ἐκ τελέων σωματων σῶμα ἐποιησε· ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον ἀυτου θεὶς, διά παντός τὲ ἔτεινε, καὶ ἔτι ἔξω τὸ σῶμα αὐτῃ περιεκάλυψε.

Plato in Timæo, *p.* 1049.

(Z.)

1. Εἰς ἅπαν αὐτοῦ (τοῦ κόσμου) μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ, καθάπερ ἐφ'ἡμῶν τῆς ψυχῆς. — *Voyez* Note XIV, *a*, *i*, *k*, *r*, *s*, *t*, *u*, *y*, *z*. *Zeno*, *apud Laert.*, *l.* VII.

2. Ὥσπερ δὲ ἡμεις ἀπὸ ψυχῆς διοικούμεθα, οὕτω καὶ ὁ κόσμος ψυχην ἔχει τὴν συνέχουσαν αὐτόν· καὶ αὐτη καλεῖτα ζεύς. *Voyez* Note XIV, *h*, *u*, *dd*.

Phurnutus, *de natur. deor.*, *c.* 2.

8. Car tout corps qui ne se met en mouvement que par une cause extérieure, est inanimé : et celui qui a en dedans de lui-même la cause de son mouvement, est animé ; c'est là en effet ce qui constitue la nature de l'âme. Cela étant, il s'ensuit qu'il n'y a que l'âme qui se mette soi-même en mouvement. *Platon.*

9. Dieu ayant conçu de toute éternité dans son entendement, comme devant exister un jour, cette autre divinité (le monde), il forma, par la réunion de plusieurs corps dont chacun est parfait dans son genre, un ensemble non moins parfait, et mit dans son sein une âme qui est dans toutes ses parties, et qui s'étendant autour de lui, l'enveloppe et le protège. *Platon.*

(z.)

1. L'esprit de la divinité est dans toutes les parties de l'univers, comme notre âme est dans toutes les parties de notre corps. *Zénon.*

2. De même que nous sommes gouvernés par notre âme, le monde a aussi une âme qui en embrasse toutes les parties et que l'on appelle Jupiter. *Phurnutus.*

3. Πάντα γὰρ ἐξετέλησε πατὴρ καὶ νῷ παρέδωκε
Δευτέρῳ, ὃν πρῶτον κλήζεται ἔθνα ἀνδρων
. . . . . Μετὰ δὲ πατρικὰς διανοίας
Ψυχὴ ἐγὼ ναίω.

Zoroastr., *Oracul. II*, *v.* 27; et *VI*, *v.* 150.

4. Hæc mens quæ νοῦς vocatur, qua patrem inspicit, plenam similitudinem servat auctoris : animam verò de se creat posteriora respiciens.

Macrob., *somn. Scipion.*, *l.* 1, *p.* 68.

5. Ex summo deo mens; ex mente anima. — *Voyez* Note XIV, *a*, *g*, *h*, *p*, *v*, *s*, *t*, *u*, *y*.

Macrob., *somn. Scipion. l.* 1, *p.* 70.

6. Summus deus, nataque ex eo mens, sicut ultra animam, ita supra naturam sunt.

Macrob., *in somn. Scipion.*, *l.* *p.* 17.

7. Cùm anima mundi ex mente processerit; mens ex deo, qui verè summus est, procreata sit. — *Voyez* Note XIV, *a*, *p*, *t*, *u*, *cc*, *u*, *dd*.

Macrob., *Somn. Scip.*, *I*, 82.

8. Θεὸν..... Εἶδος..... καὶ την ὅλου Ψυχήν.

Cyril., *contra Julian.*, *II.*

3. Le père, après avoir tout coordonné, le remit à l'intelligence, cette seconde divinité que le peuple désigne comme la première.... Après l'intelligence du père, je viens moi, l'âme de l'univers.

Zoroastre.

4. Cette intelligence (divine), qu'on appelle νοῦς, ressemble entièrement à son père et auteur, de qui elle tire l'origine. C'est d'elle qu'émane l'esprit destiné à animer l'univers. *Macrobe.*

5. L'intelligence (divine) tire son origine du Dieu suprême : et c'est d'elle qu'émane l'âme (du monde).

Macrobe.

6. Le Dieu suprême et l'*intelligence née de lui* sont distincts *de l'âme du monde*, de même qu'ils sont supérieurs à la nature. *Macrobe.*

7. L'âme (du monde) procède de l'intelligence (divine) : et cette intelligence a été créée par le véritable Dieu suprême. *Macrobe.*

8. Dieu, l'Intelligence et l'âme du monde.

Cyrille.

9. Ταῦτα οἱ τον Πλάτωνα διασαφεῖν πειρώμενοι ἐπὶ τὸν πρῶτον θέον ἀνάγουσιν ἐπὶ τε τὸ δεύτερον ἄιτιον καὶ τρίτον τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν, θέον τριτον καὶ ἀυτὴν ὁριζομενοι εἶναι.

Euseb. Præpar. Evang. l. II, *c.* 20.

10. Τὴν μονάδα καὶ τὴν δυάδα θεοὺς· τὴν μὲν ὡς ἄῤῥενα πατρὸς ἔχουσαν τάξιν, ἥντινα προσαγορεύει καὶ Ζῆνα καὶ περιττὸν, καὶ νοῦν, ὅςις ἐςὶν ἀυτῷ πρῶτος θεός. Τὴν δὲ θηλεία μητρὸς, θεῶν δίκην τῆς ὑπό τὸν ὀυρανον λήξεως ἡγουμενην, ἥτις ἐςὶν ἀυτῷ ψυχὴ τοῦ πάντος.

Xenocrates, apud Stobæum, l. I, *c.* 3.

11. Ἀρχὴν μὲν τῶν ἁπάντων μονάδα ἐκ δὲ τῆς μονάδος αοριςον δυάδα, ὡς ἄν ὕλην τῇ μονάδι ἀιτίῳ ὄντι ὑποςῆναι.

Alexander, apud Laert., l. III, *segn.* 25.

12. Ἡ δὲ (δύας) ἐπὶ τὸ παθητικόν τε καὶ ὑλικὸν, ὅπερ ἐςὶν ὁ ὁρατὸς κόσμος.—*Voyez* Note XIV, *t*, 8; *u*, 3. 4; *y*, 9; *z*, 2.

Pythag., apud Plutarch., de placit. philos., l. I, *c.* 3.

13. Pythagoræ Deum visum esse animum per mate-

9. Ceux qui ont tâché d'expliquer Platon ont appliqué cela au premier des dieux. Quant au second et au troisième, ils les ont nommés en commun l'âme du monde; car celle-ci aussi était selon eux une troisième divinité. *Eusèbe de Césarée.*

10. Pythagore disait que la *monade*, ainsi que la *dyade*, étaient des dieux. Il considérait la *monade* comme jouant le rôle de mâle ou de père dans la création du monde. C'était selon lui Jupiter, l'intelligence de Dieu, le Dieu suprême. Il assimilait la dyade à la femelle, la mère, la loi divine qui régit le monde sublunaire et qui est selon lui l'âme du monde. *Xénocrate.*

11. La monade est le principe de toutes les choses. En agissant sur la matière et en s'unissant à elle, la monade produisit la dyade qui, par sa nature, est indéterminée. *Alexandre.*

12. La dyade passive et matérielle est le monde que nous voyons. *Pythagore.*

13. Pythagore de son côté admettait que Dieu est

riam omnem intentum et commeantem.

Cicer., de natur. deor., l. I, *c.* 2 ; *t.* XXIII, *p.* 441.

14. Zeno igitur ita naturam mundi definit, ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem viâ,.... quod habet viam quamdam et sectam, quam sequatur. Ipsius verò mundi qui omnia complexu suo coërcet et continet, natura, non artificiosè *solùm*, sed planè artifex ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum, opportunitatumque omnium..... Talis igitur mens mundi cùm sit ob eamque causam Providentia appellari rectè possit (græcè enim πρόνοια dicitur), hæc potissimùm providet.

Cicer., de natur. deor., l. II, *t.* 24, *p.* 61.

(aa.)

1. Ὕλην τινα καθαρὰν καὶ θεῖαν εἶναι λέγομεν· ἀπὸ γὰρ τοῦ πατρὸς καὶ δημιουργοῦ τῶν ὅλων..... ἐπιτήδειαν κέκτηται πρὸς θεῶν ὑποδοχήν. —*Voyez* Note XI, *a*, *b*, *e*, *f*, *g*.—Note XIV, *a*, *b*, *h*, *k*, *l*, *u*.

Iamblich., de myster. ægypt., sect. V, *c.* 23.

une âme répandue et agissante dans tous les êtres de la nature. *Cicéron*, traduction *de M. Verger*.

14. Zénon définit donc la nature un feu moteur qui procède avec art à la génération .... puisqu'elle opère conformément à une certaine progression dont elle ne s'écarte jamais. A l'égard de la nature universelle qui embrasse, renferme et contient toutes les autres, Zénon ne dit pas seulement qu'elle soit artiste, mais il assure positivement que c'est l'ouvrière chargée de penser et de pourvoir à tout ce qu'il y a d'utile et de commode... Telle est donc l'intelligence de l'univers, et par conséquent le nom de prudence ou plutôt de providence (selon l'expression grecque) lui convient très-bien.

Cicéron, traduction *de M. Verger*.

(*aa.*)

1. Nous dirons que la matière est en quelque sorte pure et divine, parce qu'elle a reçu du père et auteur de l'univers le don de devenir la demeure de la divinité.

Jamblich.

2. Ἑςία, πῦρ, καὶ ἡ γῆ, καὶ ἡ θεός. *Hesychius.*

3. Terra igitur ut focus domiciliorum, sacra deorum omnium est. *Cicer., de legib., l.* III, *c.* 18.

4. Πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ ἑςίαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον, καὶ μητέρα θεῶν.

Philolaus, apud Stobæum, Ecl. phys., p. 51.

5. Γῆ μὲν ὦν ἑςίατε οἰκήσεως ἱερα πᾶσι τῶν θεῶν.

Plato, de legib., l. XXII.

6. Γᾶ δ᾽ ἐν μέσῳ ἱδρυμένα ἑςία θεῶν,

Timæus Locr., p. 552.

7. Ταύτην μὲν γὰρ διὰ τὸ ἑςάναι διὰ πάντων, ἑςίαν προσηγόρευσαν οἱ παλαιοί.

Phurnutus, de natur. deor., c. 28.

8. Stat vi terra suâ, vi stando Vesta vocatur.

Ovid., Fast. VI, 299.

9. Vesta esse dicitur terra, quam ignem habere dubium non est. *Servius ad Æneid., l.* I, *v.* 292.

2. Vesta signifie tantôt le feu, tantôt la terre, tantôt la déesse. *Hesychius.*

3. La terre est le temple de tous les dieux, comme le foyer domestique est celui de nos pénates. *Cicéron.*

4. Le feu central, foyer et source de la chaleur et de la vie de tout l'univers ...... fut d'abord nommé la demeure de la divinité : et plus tard on le personnifia sous le nom de Vesta, et on en fit la mère des dieux. *Philolaus.*

5. Vesta ou la Terre est le sanctuaire de toutes les divinités. *Platon.*

6. La terre placée au centre est la demeure des dieux *Timée de Locres.*

7. Les anciens lui ont donné le nom de *Hestia*, à cause de sa permanence. *Phurnutus.*

8. La terre se conserve par sa propre force : et c'est pourquoi on lui a donné le nom de Vesta. *Ovide.*

9. On appelle Vesta la terre, et l'on est convaincu qu'elle contient du feu. *Servius.*

10. Deam ignis, quæ terra est, quæ in medio mundi librata vi suâ stat, et ignem intra se habet.

Servius ad Æneid. l. II, *v.* 296.

11. Nec tu aliud Vestam quam vivam intellige flammam.

Ovid., Fastor. VI, 291.

12. Vesta eadem est quæ terra subest vigil ignis utrique.

Ovid., Fast. l. VI, *v.* 161.

(bb.)

1. Κοιναὶ εἰσιν ἔννοιαι ὅσας πάντες ἄνθρωποι ἐρωτηθέντες ὁμολογήσουσιν· οἷον, ὅτι πᾶς θεὸς ἀγαθος, ὅτι ἀπαθὴς, ὅτι ἀμετάβλητος. *Voyez* Note XIV, *a*, *b*, *k*, *l*, *u*.

Sallust., de diis et mundo., c. 1.

2. Μένει μὲν ἑςία ἐν θεῶν ὄικῳ μωνη.

Plato in Phædro.

3. ὅθεν οὐ κατα χωραν μόνον ἐξ ἕδρας ἀκίνητον οὖσαν αὐτὴν

10. La déesse du feu, ou la terre suspendue par sa seule force au centre du monde et qui contient du feu dans son sein. *Servius.*

11. Ne crois pas que Vesta soit autre chose que le feu inextinguible. *Ovide.*

12. Vesta n'est que la terre. Le feu inextinguible qui existe au centre de la seconde est l'emblême de la première. *Ovide.*

(*bb.*)

1. On appelle idées universelles celles que chaque homme reconnaît pour vraies, si on lui en demande son opinion : comme par exemple, qu'il appartient à la nature divine d'être bon, impassible et *immuable.*

Salluste.

2. Dans la demeure des dieux, Vesta est la seule qui reste invariable. *Platon.*

3. D'où il suit que c'est avec beaucoup de justesse

(τὴν γῆν) ἀλλὰ καὶ κατ' οὐσίαν ἀμετάβλητον, ἑςίαν ὅτι δὲ (*) μένουσαν ἐν θεῶν οἴκῳ ελάττα (**) προσηγόρευσαν οἱ παλαιοί, διὰ τὴν ςάσιν καὶ πῆξιν.

Plutarch., de prim. frigid., p. 868.

4. Παρεισάγεται δ' ἡμῖν ἑςία παρθένος.

Phurnut., de natur. deor., c. 28.

5. Τὸ μὲν ἡγεμονικὸν τῆς χθονίας δυνάμεως ἑςία κέκληται ἧς ἄγαλμα παρθενικὸν ἐφ' ἑςίας πυρος ἱδρυμένον. — *Voyez* Note XIV, *cc.*

Porphyr., apud Euseb., Præp. Evang., l. III, *p.* 109.

6. Τὸν Δία ἐπιτρέπειν Ἑςίᾳ λαβεῖν ὅ τι βούλοιτο. Τὴν δὲ πρώτην μὲν παρθενίαν αἰτεῖσθαι. *Aristocrates*, VI, 2.

(*) Le célèbre Wyttenbach est d'opinion qu'il faut lire ici : ἑςίαν, ἅτε δὴ, leçon que nous n'hésitons pas à adopter.

(**) Le même savant, après avoir remarqué qu'il y a encore trois autres variantes, savoir : πίττα, καλῶς ςύγα et ζύγα, toutes également absurdes, s'en est tenu là, sans essayer de découvrir la véritable. Nous présumons que c'est καλλιςα, dont les

que les anciens ont appelé la terre Vesta, à raison de sa permanence et de sa solidité; car non-seulement elle est immobile dans la place qu'elle occupe, mais encore elle est immuable quant à son essence. *Plutarque.*

4. La tradition nous enseigne que Vesta était vierge. *Phurnatus.*

5. L'esprit qui régit les forces terrestres fut personnifié sous le nom de Vesta. Dans le foyer du temple de la déesse était sa statue sous la figure d'une vierge. *Porphyre.*

6. On dit que Jupiter, ayant permis à Vesta de demander ce qu'elle voudrait, elle demanda de rester vierge. *Aristocrate.*

---

abréviations pouvaient aisément induire le copiste en erreur, et donner lieu aux trois premières variantes. Quant à la quatrième (ζύγα), elle dérive de la troisième, que quelque grammairien a cru rérablir par ce moyen.

7. Cur sit virgineis, quæris, dea culta ministris?
Inveniam causas hâc quoque parte suas.
Ex Ope Junonem memorant Cereremque creatas
Semine Saturni. Tertia Vesta fuit.
Utraque nupserunt.. Ambæ peperisse feruntur.
De tribus impatiens restitit una viri.
Quid mirùm, virgo si virgine læta ministra
Admittit castas in sua sacra manus.

Ovid., Fastor., VI, 283.

(CC.)

1. Καθ' ὁ δὲ γονιμος ἡ (χθονία) δυνάμις, σημαίνουσιν αὐτην γυναικος εἰδει προμαςου. — *V*. Note XIV, *p*, *u*, *z*, *aa*, *dd*.

Porphyr., apud Euseb., Præp. Evang., *l.* III, *p.* 109.

2. Δία δὲ τὸ, μητρὸς τρόπον φύειν τε καὶ τρέφειν πάντα, Δήμητρα οἱονει γῆς μητραν οὖσαν ἡ Διὸς μητέρα προσηγόρευσαν.

Phurnut, de natur. deor., c. 28.

7. Tu demandes pourquoi cette déesse n'admet que des vierges à son service? Je m'en vais t'en donner la raison. On dit que la déesse Ops a eu trois filles de Saturne, savoir : Junon, Cérès et Vesta. On ajoute que les deux premières seulement se sont mariées et ont eu des enfans. Il n'est donc pas étonnant que Vesta restée vierge ne veuille être servie que par les chastes mains des vierges. *Ovide.*

(cc)

1. La terre considérée sous le point de vue d'une force productrice fut représentée sous la figure d'une femme avec d'abondantes mamelles. *Porphyre.*

2. On l'a nommée Démeter, parce qu'elle remplit en quelque sorte les fonctions d'une mère, soit en produisant, soit en nourrissant tout ce qui sort du sein de la terre. Dans ce même sens, on l'a appelée la mère de Jupiter. *Phurnutus.*

3. Περὶ τῆς Δήμητρος καὶ Εςίας..... ἑκατέρα δ' ἔοικεν οὐχ ἑτέρα τῆς γῆς εἶναι.

Phurnut., de natur. deor., c. 28.

4. Ῥέαν δὲ τὴν γῆν, ἥτις πάντα ῥέει τὰ ὕλικα.

Phurnut, de nat. deor., c. 2.

(*dd.*)

1. Reddita Saturno Sors hæc erat; Optime regum,
 A nato sceptris excutiere tuis.
Ille suam metuens, ut quæque erat edita, prolem
 Devorat; immersam visceribusque tenet.
Sæpè Rhea quæsta est toties fecunda, nec unquam
 Mater; et indoluit fertilitate suâ.
Jupiter ortus erat. Pro magnâ teste Vetustas
 Creditur; acceptam parce movere fidem.

Ovid. Metamorph., l. xv, v. 264.

2. Ἐποίησεν ὦν (ὁ θέος) τὸν δὲ τὸν κόσμον, ἕνα μονογενῆ, τέλειον, ἔμψυχον τε καὶ .... δηλεόμενος ὦν ἄριςον γέννημα ποιεῖν, τοῦτον ἐποίει θεὸν γεννατὸν οὔ ποκα φθαρ-

3. Quant à Démeter et à Hestia (Cérès et Vesta), il paraît qu'elles n'étaient l'une et l'autre que la terre.

Phurnutus.

4. Rhée signifie la terre, considérée comme source de tous les corps. *Phurnutus.*

(*dd.*)

1. O bon Roi! par ton fils tu seras détrôné,
Dit le sort à Saturne. Ainsi donc condamné
A redouter tous ceux qui lui doivent leur être,
Saturne, destructeur de tout ce qu'il fait naître,
Dévore et dans son sein engloutit ses enfans.
Rhéa les pleure morts aussitot que vivans,
Féconde tant de fois sans jamais être mère;
Jupiter voit le jour : on a trompé son père;
Un caillou, qu'enveloppe un tissu teint de sang,
Dévoré par Saturne, a passé dans son flanc.
C'est un fait avéré dans l'histoire céleste :
Vénérable témoin, l'antiquité l'atteste.

Ovide, traduction *de Saintange*, *p.* 121.

2. Dieu fit donc le monde, son enfant unique, parfait, doué d'une âme et de raison.... C'est ainsi que voulant donner l'existence à l'être le plus parfait possible, il

πσόμενος ἔξω τῷ αὐτὸν συντεταγμένω θεῷ. — *V*. Note XIV, *k*, *p*, *u*, *y*, *z*, *aa*, *bb*, *cc*.

Timæus Locr., *p*. 545.

3. Καὶ ἔστιν ἤτοι λόγος ἢ λόγου ἀδελφὸς ὁ πᾶν.

Plato in Cratyl., *p*. 28.

4. Καθόλου γὰρ, ὡς φημι, δύο πάσης γενέσεως αἰτίας ἐχούσης, οἱ μεν σφόδρα παλαιοὶ θεολόγοι καὶ ποιηταὶ τῇ κρειττονι μόνῃ τὸν νοῦν προσέχειν εἵλοντο, τοῦτο δὴ τὸ κοινὸν ἐπιφθεγγόμενοι πᾶσι πράγμασι, Ζεὺς ἀρχὴ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα πέλονται· ταῖς δ' ἀναγκαίαις καὶ φυσικαῖς οὐκ ἔτι προσήεσαν αἰτιαις. Οἱ δὲ νεώτεροι τούτων, καὶ φυσικοὶ προσαγορευόμενοι τοὐναντιον ἐκείνοις τῆς καλῆς καὶ θείας ἀποπλανηθέντες ἀρχῆς, ἐν σώμασι καὶ πάθεσι σωματων πληγαῖς τε καὶ μεταβολαῖς καὶ κράσεσι τίθενται τὸ σύμπαν. (*)

Plutarch., *de defectu oraculor.*, *p*. 785.

(*) Ces réflexions de Plutarque, dont il nous semble qu'on n'a pas assez senti l'importance, nous invitent à compléter, par le rapprochement des passages que nous venons de citer des diffé-

produisit ce Dieu qui tire de lui son origine, et qui ne saurait être détruit par aucune autre cause.

Timée de Locres.

3. L'Univers est l'intelligence même de la divinité ou il en est le frère. *Platon.*

4. Car les causes de tout ce qui arrive dans le monde étant, ainsi que je le disais, au nombre de deux, les anciens tant poëtes que théologiens, s'attachèrent particulièrement à la plus belle de ces deux causes, et pour exprimer combien elle était générale, ils disaient que Jupiter était le commencement, que Jupiter était le milieu, et que de Jupiter émanaient toutes les choses. On ne songeait pas encore alors aux causes physiques et nécessaires. Mais les philosophes qui vinrent après et auxquels on a donné le nom de matérialistes, prenant la route opposée, firent abstraction de ce qu'il y a de plus beau dans l'origine des choses, la Divinité, et ne firent consister l'universalité de tout ce qui existe que dans des corps, dans leurs affections, leurs changemens et leur action réciproque, soit par impulsion, soit par combinaison. *Plutarque.*

---

rens auteurs, le tableau que nous nous sommes proposé d'esquisser ici de la mythologie des Grecs et des Romains.

5. Jupiter est quodcumque vides, quocumque moveris.

Lucanus, *l.* IX, v. 580.

Les philosophes qui ne faisaient intervenir dans les phénomènes de la nature que les seules forces d'*attraction* et de *répulsion* dont les corps et chacune de leurs parties se trouvent doués, ont été nommés des *matérialistes* (φύσικοι).

Ceux qui, ne pouvant pas tout s'expliquer au moyen de ces deux forces, admirent encore celle d'une *raison* ordonnatrice, ont été nommés des *métaphysiciens* (λόγικοι).

La plupart des *matérialistes* distinguaient dans leurs considérations sur l'univers, deux différentes époques. Car ils s'imaginaient d'abord que les élémens des corps qui composent aujourd'hui le système du monde, s'agitaient depuis toute l'éternité, soit en *s'éloignant*, *soit* en se rapprochant les uns des autres, mais dans une telle confusion qu'on n'aurait pu y découvrir rien de ce qui sert à déterminer et à distinguer les différens corps les uns des autres.

D'autres n'ont pas voulu admettre cette première époque de désordre, ce chaos dont les premiers faisaient sortir l'ordre et l'univers. Ils ne concevaient, à quelque époque qu'ils arrêtassent leur considération, soit dans le passé, soit dans l'avenir, qu'un système de corps doués de qualités déterminées, et se mouvant toujours d'après des lois également déterminées et invariables.

5. Partout où tu iras, tout ce que tu verras est Jupiter. *Lucain.*

Quant aux *métaphysiciens*, les uns distinguèrent les êtres de l'univers en deux grandes divisions, savoir la *matérielle*, uniquement douée des forces d'*attraction* et de *répulsion*; et la *spirituelle*, exclusivement douée de la *raison*.

Les autres n'admettaient point cette distinction, et posaient en principe que chacune des parties de l'univers était douée de la triple faculté d'*attraction*, de *répulsion*, et de *raison*.

Tous les métaphysiciens s'accordaient cependant à donner le nom de *dieu suprême* à l'ensemble de tous les corps de l'univers. C'est pourquoi on les appelle des *panthéistes*. Mais pour les distinguer des *matérialistes* ou *athées*, on leur donna le nom de *déistes*.

Sans déterminer ce qui a pu être cet ensemble des choses avant de se trouver distribuées en masses distinctes, et formant par leur réunion le système du monde, ces philosophes s'arrêtèrent à le considérer au moment où cet ordre de choses fut censé avoir commencé, et ils le personnifièrent sous le nom d'*Uranus*.

Nous avons vu comment, par suite du sens figuré des expressions *père* et *fils*, ces philosophes dirent que le temps, *Chronos Kronos* ou *Saturne*, était le fils d'Uranus, ou du ciel; et comment, en personnifiant le *plan intellectuel* de la création, ils le dirent fils de Saturne et le nommèrent *Jupiter*.

Un article sur lequel s'accordent tous les anciens philosophes,

6. Quid est deus? Quod vides, totum : et quod non vides, totum. *Seneca, de nat. quæst. l. 1, præf.*

---

tant métaphysiciens que matérialistes, c'est que tout ce qui est censé exister dans un moment, doit avoir existé auparavant, soit sous la même forme, soit sous une forme différente. Ainsi les noms de *néant, rien* et *non-être*, n'étaient employés par eux que pour désigner les différentes formes des substances, et non les substances elles-mêmes. L'état ou la suite d'états divers où le monde s'est trouvé ou se trouvera encore, fut appelé par ces philosophes *apeiros, infinitus, infini;* mais chez tous les anciens cette expression ne signifie qu'*indéfini, indéterminé, incommensurable*, ainsi que nous l'avons observé.

Nous avons aussi remarqué que sauf quelques différences d'expression, toute l'antiquité admettait la terre, l'eau, l'air, et le feu, comme les élémens constitutifs de tous les corps de l'univers.

Des physiciens avaient dit que les vapeurs résultantes de l'action réciproque des eaux et de la terre, en s'élevant et en se raréfiant se convertissaient en air; c'est-à-dire en ce qui entoure immédiatement la terre, en forme l'atmosphère, et cette autre partie du même élément, d'une nature beaucoup plus subtile et éthérée qui, remontant au-delà de l'atmosphère sans qu'on puisse en fixer les limites, remplit la vaste étendue des cieux, où les grandes masses de l'univers exercent leurs divers mouvemens.

Ces physiciens ajoutaient que cet éther, en se raréfiant encore,

6. Qu'est-ce que Dieu ? Tout ce que tu vois et tout ce que tu ne vois pas..... *Sénèque.*

---

se convertissait en feu, qui, pénétrant dans tous les sens l'ensemble des différents corps de la nature, y répandait le mouvement et la vie.

Enfin, pour expliquer la fécondité toujours renaissante de la terre, ils pensaient que les parties contigües de l'atmosphère et de la région éthérée, en se combinant de nouveau, donnaient origine à cet arrosement perpétuel d'humidité et de chaleur, sans lequel les forces reproductives du sol se trouveraient bientôt épuisées.

Les *métaphysiciens* voulant exprimer ces différens phénomènes de la nature dans leur langage métaphorique, donnèrent à l'ensemble des eaux qui entourent la terre les noms d'*Océan, Poseidon, Neptune, Nephthyn, Osiris.* La terre fut nommée *Téthys, Rhée, Démêter, Cérès, Vesta, Isis.* L'air atmosphérique reçut le nom de *Junon*, ou *Hère;* et la substance éthérée, ceux de *Jupiter, Zeus, Oros.* Le feu, selon la place où on le considérait, fut appelé *Hélios* ou *Soleil, Néphaistos* ou *Vulcain, Typhon, Esprit et Ame de l'univers.*

D'après cette nomenclature, voici comment la théogonie devint encore l'expression de la cosmogonie. Tout ce qui existe, fut-il dit, est né de l'Océan et de Tethys.

Jupiter, en épousant Junon, sa sœur, née comme lui de l'union de l'Océan et de Téthys, donne origine à tout ce qui

7. Solus est omnia. Opus suum et extra et intra tenet.
Seneca, de benefic., l. IV, c. 8.

---

existe sur la terre. C'est encore d'eux qu'est né Vulcain, c'est-à-dire le feu, continuellement renouvelé au centre de la terre par le jeu des phénomènes atmosphériques. Mais, en considérant le feu dans toute sa généralité comme esprit vivifiant répandu dans tout l'univers, on en resta à la généalogie qui lui assignait pour origine immédiate l'air, ou *Jupiter*, et leur père commun l'*Océan*, ou *Saturne*.

Nous disons l'*Océan* ou *Saturne*, car nos lecteurs n'auront pas manqué de saisir l'identité de ces deux divinités, dont les différens noms ne tendaient qu'à désigner les différens points de vue sous lesquels on voulait énoncer le *principe* de tout ce qui existe.

Lorsque, prenant le mot *origine* dans le sens de *commencement*, on n'a voulu exprimer que l'époque à laquelle le monde avait commencé, on dit que cette origine était le temps, *Chronos*, *Kronos* ou *Saturne*.

Mais lorsqu'on a voulu signifier l'*origine matérielle* des élémens de l'air, soit atmosphérique, soit éthéré, ainsi que celle du feu, on a dit, en adoptant l'opinion des Ægyptiens et des Chaldéens, que c'était l'eau ; et l'*origine* du monde fut en conséquence nommée l'*Océan*.

Tandis que Jupiter occupe le haut des cieux, l'Océan se trouve relégué et emprisonné dans les antres de la terre, et se précipite

7. Il renferme en lui tout ce qui existe. Il est au-dedans comme au-dehors de tous ses ouvrages.

Sénèque.

---

même par la grande ouverture de l'Averne dans les profondeurs du Tartare : il est devenu le dieu de l'Averne et des ténèbres. C'est une nouvelle situation, un nouveau point de vue sous lequel on peut considérer et nommer Saturne. Il a donc reçu, sous ce nouveau point de vue, le nom de *Pluton*. On peut conjecturer que la circonstance de se précipiter dans le Tartare a été exprimée par le nom que les Grecs lui donnèrent de *Poseidon*, ainsi que nous l'avons déjà remarqué. *Voyez ci-dessus*, Note XIV, *h*, 12.

Voilà comment la philosophie poétique des anciens est venue à dire que Jupiter, en s'emparant de l'empire des cieux, avait emprisonné et relégué Saturne, son père, jusque dans le Tartare.

Mais, lorsque, changeant de point de vue, ils ne considéraient le mot *origine* que comme synonyme de *commencement*, et *Saturne* comme symbole du *temps*, les quatre élémens ne pouvaient être envisagés que comme des productions du temps : et Neptune devint, ainsi que Jupiter, et Pluton (signifiant alors e feu central), un des enfans de Saturne.

Outre les deux sortes de mythologie, métaphysique et physique, dont nous venons de parler, il y a encore la mythologie astronomique ; car les anciens ont aussi essayé d'exprimer dans leur langage figuré les phénomènes astronomiques qui leur

8. Omnium autem rerum, quæ naturâ administrantur, seminator, et sator, et parens, ut ita dicam, atque educator et altor est mundus: omniaque sicut membra et partes suas nutricatur, et continet.

Cicer., de natur. deor., l. 2, t. 24, p. 89.

étaient connus; et, selon les rapports de ressemblance que chacun des corps célestes leur présentait dans ses mouvemens avec les qualités de telle ou telle divinité, ils lui en donnaient le nom.

Après avoir ainsi personnifié dans leurs dieux les phénomènes de la nature, les poètes assimilèrent à ces divinités les rois et les héros dont les actions éclatantes offraient à leur imagination des rapports avec les attributs dont la mythologie s'était plu à revêtir ses divinités. Par là l'histoire rentra dans le domaine de la fable.

On a donc eu raison de distinguer quatre sortes de mythologie, savoir : l'historique, l'astronomique, la physique, et la métaphysique. Mais on a eu tort de s'attacher à un de ces systèmes comme étant le seul que les philosophes, les poètes, les sculp-

8. Le monde sème pour ainsi dire, il plànte, il produit, il élève, il nourrit, il alimente et conserve tous les êtres particuliers gouvernés par la nature.

Cicéron, traduction *de M. Verger.*

---

teurs et les peintres de l'antiquité aient voulu exprimer dans leur symbolique.

Ce qu'il y a de vrai, c'est que tantôt on ne considérait ces divinités que sous le point de vue particulier à un de ces quatre systèmes : et alors on leur attribuait des propriétés qui ne pouvaient leur appartenir dans les trois autres systèmes : tantôt on les considérait comme réunissant à la fois toutes les différentes qualités relatives à chacun des quatre systèmes ; et pour lors ce qui est dit du roi ou du héros peut s'appliquer à tel astre, à tel élément, à tel être de la nature, qui dans l'un ou l'autre de ces systèmes mythologiques occupe une place correspondante à la sienne.

Note XXIII.

(*a.*)

Εἰ οὖν τῷ ἐρωτῶντι οὕτως ἢ περὶ σχήματος ἢ περὶ χρώματος, εἶπες ὅτι ἀλλ' οὐδὲ μανθάνω ἔγωγε ὅ, τι βούλει, ὦ ἄνθρωπε, οὐδὲ οἶδα ὅ, τι λέγεις· ἴσως ἂν ἐθαύμασε, καὶ εἶπεν, οὐ μανθάνεις ὅτι ζητῶ τὸ ἐπὶ πᾶσι τούτοις ταυτὸν; ἢ οὐδὲ ἐπὶ τούτοις, ὦ Μένων, ἔχοις ἂν εἰπεῖν, εἴτις ἐρωτῴη τί ἐςιν ἐπι τῷ ςρογγυλῳ καὶ εὐθεῖ καὶ ἐπὶ τοῖς ἄλλοις, ἃ δὴ σχήματα καλεῖς, ταυτὸν ἐπὶ πᾶσι; πειρῶ ἐιπειν ἵνα καὶ γενηταί σοι μελέτη πρὸς τὴν περὶ τῆς ἀρετῆς ἀπόκρισιν. *Plato, Meno., p.* 411.

(*b.*)

1. Ὦ Σώκρατες, ἤκουον μὲν ἔγωγε πρὶν καὶ συγγενέσθαι σοὶ, ὅτι σὺ οὐδεν ἄλλο ἢ αὐτος τὲ απορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους ποιεῖς απο-

Note XXIII.

(*a.*)

Si étant ainsi interrogé par quelqu'un, soit touchant la figure, soit touchant la couleur, vous lui disiez : mon cher, je ne comprends pas ce que vous me demandez, et je ne sais de quoi vous me voulez parler. Probablement il en serait surpris, et repliquerait : vous ne concevez pas que je vous demande ce qui est commun à toutes ces figures et ces couleurs? Quoi, Ménon, n'auriez-vous rien à répondre au cas qu'on vous demandât ce que l'espace rond, le droit, et les autres que vous nommez figures, ont de commun? Tâchez de le dire, afin que cela vous tienne lieu d'exercice par rapport à votre réponse touchant la vertu.

Platon, traduction *de l'abbé Grou*, *t.* 2, *p.* 381.

(*b.*)

1. J'avais ouï dire, Socrate, avant que de converser avec vous, que vous ne saviez autre chose que douter

ρεῖν· καὶ νῦν ὥς γ' ἐμοὶ δοκεῖς, γοτεύεις μὲ καὶ φαρμάττεις, καὶ ἀτεχνῶς κατεπᾴδεις, ὥςτε μεςὸν ἀπορίας γεγογέναι· καὶ δοκεῖς μοι παντατελῶς (εἰ δεῖ τι καὶ σκῶψαι) ὁμοιότατος εἶναι τό τε εἶδος καὶ τ' ἄλλα, ταύτῃ τῇ πλατείᾳ νάρκῃ τῇ θαλαττίᾳ· καὶ γὰρ αὕτη τὸν ἀεὶ πλησιάζοντα καὶ ἁπτόμενον ναρκᾶν ποιεῖ.—*Voy.* plus bas, *f*, *m*. *Plato in Menon. p.* 114.

2. Cujus (Platonis) in libris nihil adfirmatur et in utramque partem multa disseruntur. De omnibus quæritur : nihil certi dicitur.

Cicer., Academ., l. 1. *p.* 24.

(c.)

1. Οὐκ εὐπορῶν αὐτὸς, τοὺς ἄλλους ποιῶ ἀπορεῖν· ἀλλὰ παντὸς μᾶλλον αὐτὸς ἀπορῶν, οὕτως καὶ τοὺς ἄλλους ποιῶ ἀπορεῖν·

vous-même, et jeter les autres dans le doute ; et je vois à présent que vous fascinez mon esprit par vos charmes, vos maléfices et vos enchantemens, de manière que je suis tout rempli de doutes; et s'il est permis de railler, il me semble que vous ressemblez parfaitement à cette large torpille marine qui cause l'engourdissement à tous ceux qui l'approchent et qui la touchent. Je pense que vous avez fait ce même effet sur moi : car je suis véritablement engourdi d'esprit et de corps, et je ne sais que vous répondre. Cependant j'ai discouru mille fois au long sur la vertu devant beaucoup de personnes, et fort bien à ce qu'il me paraissait. Mais à ce moment je ne puis pas seulement dire ce que c'est.

Platon, traduction *de l'abbé Grou*, *t.* 2, *p.* 393.

2. Dans les ouvrages de Platon on n'affirme rien, quoiqu'on discute beaucoup de part et d'autre. On élève des doutes sur tout, et l'on n'établit rien comme certain.

Cicéron.

(*c.*)

1. Si je fais naître des doutes dans l'esprit des autres, ce n'est pas que j'en sache plus qu'eux : je doute au

καὶ νῦν περὶ ἀρετῆς, ὃ ἐςιν, ἐγὼ μὲν οὐκ οἶδα.

Plato in Menone, p. 414.

2. Εγὼ δὲ τοσοῦτον δέω, εἴτε διδακτὸν, εἴτε μὴ διδακτὸν, εἰδέναι, ὡς οὐδὲ αὐτὸ ὅ τι ποτ' ἐςὶ τὸ παράπαν ἀρετη, τυγχάνω εἰδώς.—*Voyez* Note XI, *m.*

Plato in Menone, p. 408.

(*d.*)

ΜΕΝΩΝ. — Ἔχεις λέγειν ὅπη;

ΣΩΚΡΑΤΗΣ. — Ἔγωγε ἀκήκοα γὰρ ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα.

ΜΕΝΩΝ. — Τίνα λόγον λεγόντων;

ΣΩΚΡΑΤΗΣ. — Ἀληθῆ, ἔμοιγε δοκεῖν καὶ καλόν.

ΜΕΝΩΝ. — Τίνα τοῦτον; καὶ τίνες οἱ λέγοντες;

ΣΩΚΡΑΤΗΣ. — Οἱ μὲν λέγοντες εἰσὶ τῶν ἱερέωντε καὶ ἱερειῶν. Ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται, λόγον οἵοις τ' εἶναι διδόναι. Λέγει δὲ καὶ Πίνδαρος, καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ποιητῶν ὅσοι θεῖοί εισιν. Ἃ δὲ λέγουσι ταυτὶ ἐςιν. Ἀλλὰ σκόπει εἴ σοι δοκοῦσιν ἀληθῆ λέγειν. Φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον· καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾷν (ὃ δὴ ἀποθνήσκειν καλοῦσι)

contraire plus que personne, et c'est ainsi que je fais douter les autres. Maintenant donc, au sujet de la vertu, je ne sais point dutout ce que c'est.

Platon., traduction *de l'abbé Grou*, *t.* 2, *p.* 394.

2. Tant s'en faut que je sache si la vertu est de nature à s'enseigner oui ou non, que j'ignore même absolument ce que c'est que la vertu.

Platon, traduction *de l'abbé Grou*, *t.* 2, *p.* 371.

(*d.*)

Ménon. Me diriez-vous bien pourquoi *il faut croire aux dogmes de la mythologie?*

Socrate. Oui. Car j'ai entendu des hommes et des femmes habiles dans les choses divines.

Ménon. Que disaient-ils?

Socrate. Des choses vraies et belles, à ce qu'il me semble.

Ménon. Quoi encore, et quelles-sont ces personnes-là?

Socrate. Quant aux personnes, ce sont des prêtres et des prêtresses qui se sont appliqués à pouvoir rendre raison des objets concernant leur ministère. C'est Pindare et beaucoup d'autres poètes, j'entends ceux

τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι· ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε. Δεῖν δὴ διὰ ταῦτα ὡς ὁσιώτατα διαβιῶναι τὸν βίον. Οἷσι γὰρ ἂν Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος δέξεται, εἰς τὸν ὕπερθεν ἅλιον κείνων ἐνάτῳ ἔτει ἀνδιδοῖ ψυχὰν πάλιν. — *Voyez* plus bas, *f.*

Plato in Menone, p. 415.

(*e.*)

Voyez plus haut, *d*, (*ἀλλὰ σκόπει, etc.*).

(*f.*)

1. ΣΩΚΡΑΤΗΣ. — Τί γὰρ καὶ φήσομεν, οἵγε καὶ αὐτοὶ ὁμολογοῦμεν περὶ αὐτῶν (τῶν θείων) μηδὲν εἰδέναι; ἀλλά μοι εἰπὲ πρὸς φιλίου σὺ ὡς ἀληθῶς ἡγῇ ταῦτα γεγονέναι..... καὶ ἄλλα τοιαῦτα πολλὰ οἷα λέγεται ὑπὸ τῶν ποιητῶν καὶ ὑπὸ τῶν ἀγαθῶν γραφέων τάτε ἄλλα ἱερὰ ἡμῖν καταπεποίκιλται, καὶ δὴ τοῖς μεγάλοις παναθηναίοις ὁ πέπλος μεςὸς τῶν τοιούτων ποικιλμάτων

qui sont divins. Pour ce qu'ils disent, le voici : examinez si leurs discours vous paraissent vrais. Ils disent que l'âme humaine est immortelle ; que tantôt elle cesse d'exister avec le corps, ce qu'ils nomment mourir ; tantôt elle s'y joint de nouveau ; mais qu'elle ne périt jamais ; que pour cette raison il faut mener la vie la plus sainte qu'il est possible, parce que Proserpine rend au bout de neuf ans à la lumière du soleil l'âme de ceux qui lui ont satisfait pour leurs anciennes fautes.

Platon, traduction *de l'abbé Grou, t.* 2, *p.* 398.

(*e.*)

Voyez ci-dessus (*d*), *examinez, etc,*

(*f.*)

1. Socrate. Que faut-il que nous en disions nous autres qui confessons ingénument ne rien entendre à de si hautes matières? C'est pourquoi, au nom du dieu qui préside à l'amitié, dis-moi, crois-tu que toutes les choses que tu viens de me raconter sont réellement arrivées ?...... Et tout ce que les poètes et les peintres

ἀνάγεται εἰς τὴν ἀκρόπολιν· ταῦτα ἀληθῆ φῶμεν εἶναι ὦ Εὐθύφρον;

ΕΥΤΥΦΡΩΝ. — Μὴ μόνα γε, ὦ Σώκρατες ἀλλ' ὅπερ ἄρτι εἶπον, καὶ ἄλλα σοι ἐγὼ πολλὰ, ἐάνπερ βούλῃ, περὶ τῶν θείων διηγήσομαι· ἃ σὺ ἀκούων εὖ οἶδ' ὅτι ἐκπλαγήσῃ.

ΣΩΚΡΑΤΗΣ. — Εἰπὲ οὖν, ὦ βέλτιςε Εὐθύφρον, καὶ μὴ ἀποκρύψῃ ὅ, τι αὐτό (τὸ, τε ὅσιον) ἡγῇ;

ΕΥΤΥΦΡΩΝ. — Εἰσαῦθις τοίνυν, ὦ Σώκρατες, νῦν γὰρ σπεύδω που, καὶ μοι ὥρα ἀπιέναι.

ΣΩΚΡΑΤΗΣ. — Οἷα ποιεῖς ὦ ἑταῖρε; ἀπ' ἐλπίδος με καταβαλων μεγάλης ἀπερχῃ ἣν εἶχον ὡς παρὰ σοῦ μαθὼν τά τε ὅσια καὶ μὴ, καὶ τῆς πρὸς Μέλιτον γραφῆς ἀπαλλάξομαι, ἐνδειξάμενος ἐκείνῳ ὅτι σοφὸς ἤδη παρ' Εὐθύφρονος τὰ θεῖα γέγονα. — *Voyez* plus haut, *b*, *d*.

Plato, *Eutyphron.*, *p.* 4 *et* 11.

nous représentent dans leurs poésies et dans leurs tableaux, ce qu'on étale partout dans nos temples et dont on bigarre ce voile mystérieux qu'on porte en procession à Acropolis pendant les grandes Panathénées; Entyphron, devons-nous recevoir toutes ces choses comme des vérités?

ENTYPHRON. Non-seulement celles-là, Socrate; mais beaucoup d'autres encore, comme je te le disais tout-à-l'heure, que je t'expliquerai si tu veux, et qui t'étonneraient, sur ma parole.

. . . .

. . . .

. . . .

SOCRATE. Apprends-le-moi donc (*ce que c'est que la sainteté et son contraire*), très-cher Entyphron, et ne me cache pas ton opinion.

ENTYPHRON. Ce sera pour une autre fois, Socrate; car maintenant je suis pressé, et il est temps que je te quitte.

SOCRATE. Que fais-tu, cher Entyphron? Tu me perds en partant si vite. Tu m'enlèves l'espérance dont je m'étais flatté; l'espérance d'apprendre de toi ce que c'est que la sainteté et son contraire, et de faire ma paix avec Mélitus, en l'assurant qu'Entyphron m'a converti, que

2. Τί δέ; τὰν ᾅδου ἡγουμενον εἶναί τε καὶ δεινὰ εἶναι, οἴει τινὰ θανάτου ἀδεῆ ἔσεσθαι.... Οὐδαμως. Δεῖ δὲ, ὡς ἔοικεν, ἡμᾶς ἐπιςαττεῖν καὶ περὶ τούτων τῶν μυθων τοῖς ἐπιχειροῦσι λέγειν καὶ δεῖσθαι μὴ λοιδορεῖν ἁπλως οὕτω τὰ ἐν ᾅδου, ἀλλὰ μᾶλλον ἐπαινεῖν ὡσ οὔτ' ἀληθῆ λέγοντας, οὔτ' ὠφελίμα τοῖς μελοῦσι μαχίμοις ἔσεσθαι. Δεῖ μέντοι, ἔφη. Ἐξαλείψωμεν ἄρα..... πάντα τὰ ποιαῦτα..... καὶ περαιτησόμεθα Ὁμηρόν τὲ και τοὺς ἄλλους ποιητὰς μὴ χαλεπαίνειν ἂν διαγράφωμεν· οὐχ ὡς οὐ ποιητικὰ καὶ ἡδέα τοῖς πολλοῖς ἀκούειν, ἀλλ' ὅσῳ ποιητικώτερα, τοσούτῳ ἧττον ἀκουςέον παισὶ καὶ ἀνδράσιν οὓς δεῖ ἐλευθέρους εἶναί, δουλείαν θανάτου μᾶλλον πεφοβημένους. Παντάπασι μὲν οὖν. Οὐκοῦν ἔτι καὶ τὰ περὶ ταῦτα ὀνόματα πάντα δεινα καὶ φοβερὰ, ἀποβλητέα, κοκυτούς τε καὶ ςύγας, καὶ ἐνέρους καὶ ἀλιβαντας καὶ ὅσα ἄλλα τούτου τοῦ τύπου ὀνομαζόμενα, φρίττειν δὴ ποιεῖ ὡς οἷόν τε πάντας τούς ἀκούοντας.

Οὐκοῦν τιθῶμεν ἀπὸ Ὁμήρου ἀρξάμενοι, πάντας τοὺς ποιητικους, μιμητας εἰδώλων ἀρετῆς εἶναι, καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ποιοῦσι, τῆς δὲ ἀληθείας οὐχ ἅπτεσθαι.

Plato, de republ. p. 607, 752.

l'ignorance ne me portera plus à innover sur les choses divines, et qu'à l'avenir je serai plus sage.

Platon, traduction *de M. Cousin, t.* 1, *p.*20.

2. Socrate. Mais comment un homme, persuadé de l'existence des enfers et de l'horreur qui règne dans ces lieux, pourrait-il ne pas craindre la mort? — Cela est impossible.

Socrate. Notre devoir est donc encore de prendre garde aux discours qu'on tiendra à ce sujet, et de recommander aux poètes de changer en éloges tout le mal qu'ils disent d'ordinaire des enfers, d'autant plus que ce qu'ils enracontent n'est ni vrai, ni propre à inspirer de la confiance à des guerriers... Nous conjurerons Homère et les autres poètes de ne pas trouver mauvais que nous effacions de leurs écrits ces endroits et les autres de cette nature. Ce n'est pas qu'ils ne soient très poétiques, qu'ils ne flattent agréablement l'oreille du peuple; mais plus ils sont beaux, plus il est dangereux qu'ils soient entendus à quelque âge que ce soit de ceux qui doivent être au-dessus de toute crainte, et préférer la mort à la servitude. — Vous avez raison.

Socrate. Effaçons encore ces noms odieux et formidables de *Cocyte*, de *Styx*, de *Manes*, d'*enfers* et au-

3. Ἱκανὸν δὲ σημεῖον ὡς μαντικὴν ἀφροσυνῃ θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν. οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ' ἢ καθ' ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δυνάμιν, ἢ διὰ νόσον, ἤ τινα ἐνθουσιασμὸν, παραλλάξας. Ἀλλὰ ξυννοῆσαι μὲν ἔμφρονος τάτε ῥεθέντα ἀναμνησθέντα ὄναρ ἢ ὕπαρ ὑπο τῆς μαντικῆς τὲ καὶ ἐνθουσιαςτικῆς φύσεως, καὶ ὅσα ἂν φάσματα ὀφθῇ, πάντα λογισμῷ διελέσθαι, ὅπῃ τι σημαίνει, καὶ ὅτῳ, μελλόντος ἢ παρελθόντος ἢ παρόντος κακοῦ, ἢ ἀγαθοῦ. Τοῦ δὲ μανέντος, ἔτιτε ἐν τούτῳ μένοντος, οὐκ ἔργον τὰ φανέντα ἢ φωνηθέντα ὑφ' ἑαυτοῦ κρίνειν..... ὅθεν δὴ καὶ τὸ τῶν προφητῶν γένος ἐπὶ ταῖς ἐνθέοις μαντείαις κριτὰς ἐπικαθιςάναι νόμος· οὓς μάντεις ἐπονομάζουσι τινὲς τὸ πᾶν ἠγνοηκότες ὅτι τῆς δι' αἰνιγμῶν οὗτοι φήμης καὶ φαντάσεως ὑποκριταὶ καὶ οὗτοι μάντεις, προφῆται δὲ μαντευομένων δικαιότατα ὀνομάζοιντ' ἄν.

Plato in Timæo, p. 1074.

tres semblables qui font frissonner ceux qui les entendent prononcer. Disons donc de tous les poètes, à commencer par Homère, que, soit qu'ils traitent dans leurs vers de la vertu ou de quelque autre matière, ce ne sont que des imitateurs de phantômes; qu'ils n'atteignent jamais à la réalité.

Platon., traduction *de l'abbé Grou.*

3. Une preuve convaincante de ce que Dieu n'accorde le don de la divination qu'à des gens privés de raison, c'est que jamais on n'a vu qu'un homme dans son bon sens se soit mêlé de faire le devin pour prédire l'avenir comme une chose indubitable. Pour l'entreprendre, il faut être tiré de son assiette ordinaire et hors d'état de penser, soit qu'on se trouve assoupi par le sommeil, soit dans le délire d'une maladie, ou dans une de ces extases qui sont l'effet immédiat de la divinité.

Là où la raison doit trouver de l'emploi, c'est pour comprendre la signification de ce que le devin peut avoir dit ou indiqué, soit éveillé, soit en dormant, par l'effet de l'inspiration ou du don de divination qui le fait parler. Il n'y a qu'un homme tout-à-fait maître de sa raison qui puisse expliquer et développer par des rai-

4. ΣΩΚΡΑΤ. — Διὰ ταῦτα δὲ ὁ θεὸς ἐξαιρούμενος τουτων νοῦ, τούτοις χρῆται ὑπηρέταις καὶ τοῖς χρησμῳδοῖς καὶ τοῖς μάντεσι τοῖς θείοις· ἵνα ἡμεῖς οἱ ἀκούοντες εἰδῶμεν ὅτι οὐχ οὗτοι εἰσιν οἱ ταῦτα λέγοντες, οὕτω πολλοῦ ἄξια, οἷς νοῦς μὴ πάρεςιν, ἀλλ' ὁ θεὸς αὐτός ἐςιν ὁ λέγων..... Οὐκοῦν ὑμεῖς αὖ οἱ ῥαψῳδοὶ τὰ των ποιητῶν ἑρμηνεύετε;

sonnemens bien déduits, le sens des visions que le devin raconte, et quelles peuvent être les conséquences, soit en bien soit en mal, que l'on doit en attendre pour le présent, pour le passé ou pour l'avenir.

Quant au devin, tant qu'il restera dans l'état qui le constitue tel, il lui sera impossible de se rendre raison de ce qu'il aura vu ou de ce qu'il aura lui-même raconté..... De-là vient que la loi désigne sous le nom de *prophètes* les personnes qui doivent être les interprètes des divinations : et ceux qui donnent le nom de devins à ces interprètes, ignorent que ceux-ci se bornent à expliquer le sens obscur soit des paroles soit des visions; en sorte qu'à parler exactement, ce n'est pas parce qu'ils devinent eux-mêmes qu'on les appelle prophètes, mais parce qu'ils expliquent ce que d'autres ont deviné. *Platon.*

4. Socrate. La raison pour laquelle le dieu, après leur avoir ôté le sens, se sert d'eux comme de ministres, ainsi que des prophètes et des autres devins inspirés par les dieux, est afin que les entendant, nous sachions que ce n'est pas d'eux-mêmes qu'ils disent des choses si merveilleuses, puisqu'ils sont hors de leur bon sens, mais qu'ils sont les organes de la divinité qui nous parle par

ΙΩΝ. — Καὶ τοῦτο ἀληθὲς λεγεις.

ΣΩΚΡΑΤ. — Οὐκοῦν ἑρμηνέων ἑρμηνεῖς γίγνεσθε.

ΙΩΝ. — Παντάπασίγε.

Plato in Ion., p. 364.

5. Σοφοὶ μέν που ἐςὲ ὑμεῖς οἱ ῥαψῳδοὶ καὶ ὑποκριταὶ, καὶ ὧν ὑμεῖς ᾄδετε τὰ ποιήματα. Ἐγὼ δὲ οὐδὲν ἄλλο ἢ τ' ἀληθῆ λεγω, οἷον εἰκὸς ἰδιώτην ἄνθρωπον..... κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητής ἐςὶ, καὶ πτηνόν, καὶ ἱερόν, καὶ οὐ πρότερον οἷος τι ποιεῖν πρὶν ἂν ἔνθεός τε γένηται καὶ ἔκφρων, καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῇ. Εὡς δ' ἂν τουτὶ ἔχῃ τὰ κλῆμα, ἀδύνατος πᾶς ποιεῖν ἐςὶν ἄνθρωπος, καὶ χρησμῳδεῖν.

Plato in Ion., p. 363.

6. Ἀδύνατον οὖν θεων παισὶν ἀπιςεῖν, καίπερ ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων λέγουσιν ἀλλ' ὡς οικεῖα φάσκουσιν ἀπαγγέλλειν, ἑπομενους τῷ νόμῳ πιςευτέον.

Plato in Timæo, p. 1053.

leur bouche..... Et vous autres les Rhapsodes, n'êtes-vous pas les interprètes des poètes ?

ION. Cela est encore vrai.

SOCRATE. Vous êtes donc les interprètes des interprètes.

ION. Sans contredit.

Platon, traduction *de l'abbé Grou*, *t.* 2, *p.* 211.

5. Ce titre de sage n'appartient qu'à vous autres Rhapsodes, aux auteurs et à ceux dont vous chantez les vers. Pour moi, je ne sais que dire la vérité tout uniment, comme il convient à un ignorant, car le poète est une espèce d'être léger, ailé et sacré. Il est hors d'état de composer, à moins que l'enthousiasme ne le saisisse, qu'il ne sorte de lui-même et que la raison ne l'abandonne. Jusqu'au moment de l'inspiration tout homme est dans l'impuissance de faire des vers et de prononcer des oracles.

Platon, traduction *de l'abbé Grou*, *t.* 2, *p.* 210.

6. Il est impossible de ne pas ajouter foi aux enfans des dieux, lorsqu'ils nous parlent des choses de leur ressort, quoiqu'ils ne donnent point des démonstrations rigoureuses ou probables. La loi nous ordonne d'y croire.

Platon.

7. Εἰ δ' αὖ οἷον ἀποδημῆσαί ἐςιν ὁ θάνατος ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον, καὶ ἀληθῆ ἐςι τὰ λεγόμενα, ὡς ἄρα ἐκεῖ εἰσὶ πάντες οἱ τε θνεῶτες, τί μεῖζον ἀγαθὸν τούτου εἴη;

Plato, in apolog. Socrat., p. 31.

8. Αἱ περὶ τὰς νεκυίας τερατουργίας καὶ διαθέσεις ὀνόμασι φοβεροῖς ἐνδημιουργοῦσαι φάσματα καὶ εἴδωλα ποταμῶν φλεγομένων, καὶ τόπων ἀγρίων, καὶ κολασμάτων σκυθρωπῶν, οὐ πάνυ πολλοὺς διαλανθάνουσιν ὅτι τὸ μυθῶδες αὐτοῖς πολὺ, καὶ τὸ ψεῦδος, ὥσπερ τροφαῖς τὸ φαρμακῶδες, ἐγκέκραται· καὶ οὔτε Ὅμηρος, οὔτε Πίνδαρος, οὔτε Σοφοκλῆς πεπεισμένοι ταῦτα ἔχειν οὕτως ἔγραψαν.

Ενθεν τὸν ἄπειρον ἐρεύγονται σκότον
Βληχροὶ δνοφερᾶς νυκτὸς ποταμοί.

Καὶ

Πὰρ δ' ἴσαν Ὠκεανοῦ τε ῥοὰς καὶ Λευκάδα πέτρην,

καὶ

Στενωπὸς ᾅδου καὶ παλίῤῥοια βυθοῦ.

7. Mais si la mort n'est qu'un passage de ce monde dans un autre séjour, et s'il est vrai, ainsi qu'on le dit, que tous ceux qui sont morts s'y trouvent rassemblés, quel plus grand bonheur que celui-là peut-on s'imaginer? *Platon.*

8. Dans ces descriptions des enfers qui nous présentent sous les noms les plus terribles des spectres affreux, des torrens qui roulent des flammes, des lieux horribles et des tourmens épouvantables, il n'est personne qui ne sente combien le mensonge se trouve confondu avec la vérité, comme le poison est quelquefois mêlé dans les alimens. Aussi Homère, Pindare et Sophocle ne croyaient-ils pas eux-mêmes ce qu'ils en ont écrit dans les passages suivans :

Là, du sein de ces eaux brûlantes
Que couvre une éternelle horreur,
S'exhalent des vapeurs sanglantes,
Dont l'enfer nourrit sa fureur.

Ils vont en cotoyant ces roches blanchissantes
Où la mer vient briser ses vagues écumantes.

De l'empire des morts le gouffre ténébreux
Roule au sein de la nuit ses flots tumultueux.

Ὅσοι μέντοι τὸν θάνατον ὡς οἰκτρὸν ἢ τὴν ἀταφίαν ὡς δεινὸν ὀλοφυρόμενοι καὶ δεδιότες, φωνὰς ἐξενηνόχασι,.... αὗται πεπονθότων εἰσὶ καὶ προκατειλημμένων ὑπὸ δόξης καὶ ἀπάτης. Διὸ μᾶλλον ἅπτονται καὶ διαταράττουσιν ἡμᾶς, ἀναπιμπλαμένους τοῦ πάθους καὶ τῆς ἀσθενείας, ἀφ' ἧς λέγονται. Πρὸς ταῦτα δὴ πάλιν παρασκευάζωμεν εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ἔχειν ἔναυλον ὅτι ποιητικῇ μὲν ου πάνυ μέλον ἐςὶ τῆς αληθείας. Ἡ δὲ περὶ ταῦτα ἀλήθεια καὶ τοῖς μηθὲν ἄλλο πεποιημένοις ἔργον ἢ γνῶσιν καὶ μάθησιν τοῦ ὄντος, εὖ μάλα δυσθήρατός ἐςι, καὶ δύσληπτος, ὡς ὁμολογοῦσιν αὐτοι. Καὶ τὰ Ἐμπεδοκλέους ἔπη ἔςω πρόχειρα ταυτὶ οὕτως,

Οὔτ' ἐπιδερκτὰ τάδ' ἀνδράσιν, οὔτ' ἐπακουςὰ,
Οὔτε νόῳ περιληπτά. . . . .

Καὶ τὰ Ξενοφάνους·

Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις ἔςαι
Εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ὅσσα λέγω περὶ πάντων·

Ὅταν οὖν ἄτοπόν τι καὶ δυσχερὲς ἐν τοῖς ποιήμασιν λέγηται περὶ θεῶν, ἢ δαιμόνων ἢ ἀρετῆς, ὑπ' ἀνδρὸς ἐλλογίμου καὶ

Mais les plaintes que tant de poètes font sur la mort et la privation de la sépulture, qu'ils déplorent comme de grands malheurs.....Toutes ces plaintes expriment les sentimens de ceux qui pensent ainsi par suite des fausses opinions qu'ils ont adoptées. C'est ainsi qu'ils font passer dans notre âme le trouble et l'abattement d'où partent ces discours.

Pour arrêter le prestige de leur séduction, il faut de bonne heure prévenir les jeunes gens que la poésie fait peu de cas de la vérité; qu'il est même très-difficile à ceux qui cherchent le vrai, de la démêler dans leurs fictions. Les poètes eux-mêmes en conviennent, et je puis citer en témoignage ces vers d'Empédocle:

Tout l'effort des humains ne saurait dévoiler
Ce qu'en nos fictions il nous plait de céler.

et ceux-ci de Xénophane

Il n'est point de mortel qui puisse bien comprendre
Ce qu'en parlant des dieux, mes vers ont fait entendre.

Lors donc que dans un poème, il se trouve des maximes déraisonnables ou même absurdes sur les

δόξαν ἔχοντος ὁ μὲν ὡς ἀληθῆ προςδεξάμενος λόγον, οἴχεται φερόμενος καὶ διέφθαρται τὴν δόξαν· ὁ δὲ μεμνημένος ἀεὶ καὶ κατέχων ἐναργῶς τῆς ποιητικῆς τὴν περὶ τὸ ψεῦδος γοητείαν, καὶ δυνάμενος λέγειν ἑκάςοτε πρὸς αὐτὴν, Ὦς μηχάνημα, σφιγγός αἰολωτερον, τὶ παίζουσα τὰς ὀφρῦς συνάγεις; τὶ δ' ἐξαπατῶσα προσποιῇ διδάσκειν; οὐδὲν πείσεται δεινὸν, οὐδὲ πιςεύσει φαῦλον. Ἀλλ' ἐπιλήψεται μὲν αὐτοῦ φοβουμένου τὸν Ποσειδῶνα καὶ ταρβοῦντος μὴ τὴν γῆν ἀναῤῥήξῃ, καὶ απογυμνώσῃ τὸν ᾅδην·

Ἂν δὲ που συνταράττηται τοῖς πάθεσι καὶ κρατῆται φαρμασσόμενος, οὐκ ὀκνήσει πρὸς ἑαυτὸν εἰπεῖν,

Αλλὰ φόωσδε τάχιςα λιλαίεο, ταῦτα δὲ πάντα
Ἴσθ' ἵνα καὶ μετόπισθε τεῇ εἴπησθα γυναικί.

Καὶ τοῦτο χαριέντως Ὅμηρος εις τὴν νεκυίαν ειπεν ὡς γυναικὸς ἀκροάσιν οὖσαν διὰ δὴ τὸ μυθῶδες. Τοιαῦτα γὰρ ἐςὶν ἃ πλάττουσιν ἑκόντες οἱ ποιηταί. Πλείονα δὲ, ἃ μὴ πλάττοντες, ἀλλ' οἰόμενοι καὶ δοξάζοντες αὐτοὶ προσαναχρώννυνται τὸ ψεῦδος ἡμῖν.

Καὶ νὴ Δία τὰ Σωκράτους ἐξομνυμένου παρὰ Πλάτωνι τὴν περὶ τούτων γνῶσιν. Ἧττον γὰρ ὡς εἰδόσι τὶ περὶ τούτων προσέξουσι· τοῖς ποιηταῖς, ἐν οἷς τοὺς φιλοσόφους ἰλιγγιῶντας ὁρῶσιν.

Plutarch., de legend. poet., 61 66.

dieux, les génies ou la vertu, avancées par un homme d'ailleurs en réputation de sagesse, un lecteur qui n'est point prévenu que la fiction est familière à la poésie, tombe dans l'erreur et remplit son esprit de fausses opinions. Mais celui qui sait avec quel art la poésie emploie le mensonge, et qui peut lui dire chaque fois que l'occasion s'en présente : « ô rivale du Sphinx, trop douce enchanteresse ! pourquoi couvrir tes jeux sous un dehors grave et austère ? Pourquoi feindre de nous instruire, quand tu veux nous tromper ? » Celui-là ne sera jamais sa dupe et ne se laissera pas entraîner dans l'erreur. Il se reprochera d'avoir pu craindre que Neptune d'un coup de son trident n'entrouvrît la terre, et ne découvrît aux vivans le séjour des morts. Si jamais surpris comme par un enchantement secret, il éprouve un trouble involontaire, revenu bientôt à lui-même, il se rappellera ce que la mère d'Ulysse dit à son fils dans les enfers :

Hâte-toi de sortir de ces bords ténébreux :
Et quand tu reverras la lumière des cieux,
De tout ce que tu vois fais part à Pénélope.

Avis qu'Homère place avec raison après la description

(g.)

Ἅτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὖσα καὶ πολλάκις γεγονυῖα καὶ ἑωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν ᾅδου, καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅ, τι οὐ μεμάθηκεν. Ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τε εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι ἅγε καὶ πρότερον ἠπίστατο.

Plato in Menone, p. 415.

(h.)

ΣΩΚΡ.—Εἰπὲ δή μοι, ὦ παῖ, γιγνώσκεις τετράγωνον χωρίον ὅτι τοιοῦτόν ἐστι;

des enfers, pour insinuer que ces fables ne sont bonnes à conter qu'à des femmes.

J'en ai encore pour garant Socrate lui-même qui déclare dans Platon, qu'il n'a aucune intelligence de ces fictions poétiques. On sera donc moins disposé à en croire les poètes, lorsqu'on verra que les philosophes y sont embarrassés et se perdent dans ces recherches.

Traduction *de l'abbé Ricard, t.* 1, *p.* 90 *à* 98.

(g.)

Ainsi l'âme étant immortelle, étant d'ailleurs née plusieurs fois, et ayant vu ce qui se passe tant sur la terre qu'aux enfers, et toutes choses, il n'est rien qu'elle n'ait appris. C'est pourquoi il n'est pas surprenant qu'à l'égard de la vertu et de tout le reste, elle soit en état de se ressouvenir de ce qu'elle a su.

Platon, traduction *de l'abbé Grou.*

(*h.*)

Socrate. Dites-moi, mon fils, savez-vous que ceci est un espace quarré ? — L'Esclave. Oui. — Soc. L'espace

ΠΑΙ.—Εγωγε.

ΣΩΚΡ.—Εςιν οὖν τετράγωνον χωρίον, ἴσας ἔχον τὰς γραμμὰς ταύτας πάσας, τέτταρας οὔσας;

ΠΑΙ.—Πανύγε.

ΣΩΚΡ.—Ούκ καὶ ταυτασὶ τὰς διὰ μέσου ἐςὶν ἴσας ἔχον;

ΠΑΙ.—Ναὶ.

ΣΩΚΡ.—Οὐκοῦν εἴη ἂν τοιοῦτον χωρίον καὶ μεῖζον και ἔλαττον;

ΠΑΙ.—Πανύγε.

ΣΩΚΡ.—Εἰ οὖν εἴη αὔτη ἡ πλευρὰ δυοῖν ποδοῖν, καὶ αὕτη δυοῖν· πόσων ἂν εἴη ποδῶν τὸ ὅλον; ὧδε δε σκόπει· εἰ ἐν ταυτῃ, δυοῖν ποδοῖν, ταυτῃ δὲ ἑνὸς ποδὸς μόνον, ἄλλοτι ἅπαξ ἦν ἂν δυοῖν ποδοῖν τὸ χωρίον;

ΠΑΙ.—Ναὶ

ΣΩΚΡ.—Επειδὴ δὲ δυοῖν ποδοῖν καὶ ταυτῃ, ἄλλό τι ἢ δὶς δυοῖν γίγνέται;

ΠΑΙ.—Γίγνεται.....

ΣΩΚΡ.—Πόσοι οὖν εἰσίν οἱ δὶς δύο πόδες, λογισάμενος εἰπέ·

ΠΑΙ.—Τέτταρες, ὦ Σώκρατες.

Plato in Menone, p. 416.

(*i.*)

ΣΩΚΡ.—Αρ' οὖν τὴν ἐπιςήμην ἣν νῦν οὗτός ἔχει ἤτοι ἔλαβέ ποτε, ἢ ἀεὶ εἶχε;

quarré n'est-ce pas celui qui a les quatre lignes que voilà toutes égales? — L'Es. Assurément. — Soc. N'a-t-il point encore ces autres lignes tirées par le milieu, égales? — L'Es. Oui. — Soc. Ne peut-il point y avoir un espace semblable plus grand ou plus petit? — L'Es. Sans doute. — Soc. Si donc ce côté était de deux pieds, et cet autre aussi de deux pieds, de combien de pieds serait le tout? Considérez la chose de cette manière : si ce côté-ci était de deux pieds, et celui-là d'un pied seulement, n'est-il pas vrai que l'espace serait d'une fois deux pieds? — L'Es. Oui. — Soc. Mais comme ce côté-là est aussi de deux pieds, cela ne fait-il pas deux fois deux? — L'Es. Oui. — Soc. L'espace devient donc de deux fois deux pieds. — L'Es. Oui. — Soc. Combien font deux fois deux pieds? Dites-le moi après l'avoir supputé? — L'Es. Quatre, Socrate.

Platon, traduction *de l'abbé Grou.*

(*i.*)

Socrate. N'est-il pas vrai que la science qu'a aujourd'hui votre esclave, s'il faut qu'il l'ait reçue autrefois, ou qu'il l'ait toujours eue?

MEN.—Ναί.

ΣΩΚΡ.—Οὐκοῦν εἰ μὲν ἀεὶ εἶχεν, ἀεὶ καὶ ἦν ἐπιςήμων· εἰ δὲ ἔλαβέ ποτε οὐκ ἂν ἔν γε τῷ νῦν βίῳ εἰληφὼς εἴη· ἢ δεδίδαχέ τις τουτον γεωμετρεῖν..... Ἔςιν οὖν ὅςις τοῦτον πάντα δεδίδαχε;.....

MEN.—Ἀλλ' οἶδα ἔγωγε ὅτι οὐδεὶς πώποτε ἐδίδαξεν.

Plato in Menone, p. 418.

(*k.*)

In eo libro, qui inscribitur Menon, pusionem quemdam Socrates interrogat quædam geometrica de dimensione quadrati. Ad ea sic ille respondet, ut puer : Et tamen ita faciles interrogationes sunt, ut gradatim respondens eò perveniat, quasi geometrica didicisset. Ex quo effici vult Socrates, ut discere nihil aliud sit quàm recordari.

Cicer., Quæst. Tuscul., l. 1, *c.* 342.

MÉNON. Oui.

SOCRATE. Mais s'il l'avait toujours eue, il aurait toujours été savant; et s'il l'a eue autrefois, ce n'est pas dans la vie présente, ou quelqu'un lui a appris la géométrie: or, est-il quelqu'un qui lui ait appris tout cela?

MÉNON. Je sais que personne ne lui a jamais rien enseigné de semblable.

Platon, traduction *de l'abbé Grou.*

(*k.*)

Il fait parler dans le Ménon un jeune enfant que Socrate interroge sur les dimensions du quarré: l'enfant répond comme son âge le permet; et les questions étant toujours à sa portée, il va de réponse en réponse si avant, qu'enfin il semble avoir étudié la géométrie. De là Socrate conclut qu'apprendre c'est seulement se ressouvenir.

Cicéron, traduction *de d'Olivet.*

(*l.*)

1. ΑΘΗΝ.—Καὶ μὴν θαῦμα γε περὶ ταῦτα ἐςὶ μέγα καὶ οὐδαμῶς οὐδαμῇ ἀνεκτόν.

ΚΛΕΙΝ.—Τὸ ποῖον δή;

ΑΘΗΝ.—Τὸν μέγιςον θεὸν καὶ ὅλον τὸν κόσμον φαμὲν (οἱ Ἕλληνες) οὔτε ζητεῖν δεῖν, οὔτε πολυπραγμονεῖν, τὰς αἰτίας ἐρευνῶντας· οὐ γάρ οὐδ' ὅσιον εἶναι. Τὸ δὲ ἔοικε πᾶν τούτου τοὐναντίον γιγνόμενον, ὀρθῶς ἂν γιγνεσθαι.

Id., de legibus, l. VII, *p.* 201.

2. Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον, καὶ εὑρόντα, εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.

Plato in Timæo, p. 1047.

3. Διὸ δὴ πᾶς ἀνὴρ σπουδαῖος, τῶν ὄντων σπουδαίων πέρι, πολλοῦ δεῖ μὴ γράψας ποτὲ ἐν ἀνθρώποις, εἰς φθόνον καὶ ἀπορίαν καταβαλεῖν.

Plato, VII *epist. ad Dionis. amic., etc., p.* 1290.

4. Οὐκ ἄξιον οὐδὲ πειρᾶσθαι ἄνω ἰέναι, καὶ τὸν ἐπιχειροῦντα λυειν τε καὶ ἀνάρειν, εἴ πως ἐν ταῖς χερσὶ δύναιντο λαβεῖν καὶ ἀποκτιννύναι. *Plato, de republ., l.* VII, *p.* 696.

(*l.*)

L'Athénien. 1. Il y a à ce sujet un abus tout-à-fait étrange, et qui n'est pas tolérable.

Clinias. Quel est-il?

L'Athénien. On dit qu'il ne faut point chercher à connaître le plus grand des dieux et tout cet univers, ni étudier curieusement les causes des choses, parce que ces recherches ne sont pas permises. Il me semble, au contraire, que c'est fort bien fait de s'y appliquer.

Platon, traduction *de l'abbé Grou.*

2. Découvrir qui a été le créateur et le père de l'univers, est chose difficile; mais le communiquer à tout le monde après l'avoir trouvé, c'est absolument impossible. *Platon.*

3. C'est pour cela que le philosophe, en s'occupant de la recherche de la vérité, doit prendre bien garde de ne pas s'attirer par ses écrits les persécutions de l'envie.

Platon.

4. Ceux qui vivent dans les ténèbres pensent que ce serait une folie à eux de vouloir sortir du lieu où ils

5. Φῂς γὰρ οὐχ ἱκανῶς ἀποδεδεῖχθαι σοι περὶ τῆς τοῦ πρώτου φύσεως· φραςέον δέ σοι δι' αἰνιγμῶν, ἵν' ἄν τι ἡ δέλτος ἢ πόντου ἢ γῆς ἐν πτυχαῖς πάθῃ, ὁ ἀναγνοὺς μὴ γνῷ.... ἐπεὶ γὰρ βασανίζεις αὐτα, συγγιγνόμενος τε ἄλλοις καὶ παραθεώρεμενος παρὰ τὰ τῶν ἄλλων, καὶ αὐτα καθ' αὐτα, νῦν σοι ταῦτά τε, εἰ ἀληθὴς ἡ βάσανος προσφύσεται, καὶ οἰκεῖος τούτοις τε καὶ ἡμῖν ἔσῃ..... Τὸν Ἀρχέδημον νῦν τε ὀρθῶς ἐποίησας πέμψας· καὶ τὸ λοιπὸν ἐπειδὰν ἔλθῃ πρὸς σε, καὶ απαγγείλῃ τὰ παρ' ἐμοῦ μετὰ ταῦτα. ἴσως ἄλλαι σὲ ἀπορίαι λήψονται. Πεμψεις οὖν αὖθις, ἂν ὀρθῶς βουλεύῃ παρ' ἐμὲ τὸν Ἀρχέδημον· ὁ δ' ἐμπορευσάμενος ἥξει πάλιν. Καὶ τοῦτὸ ἐαν δὶς ἢ τρὶς ποιήσῃς καὶ βασανισῃς τὰ παρ' ἐμοῦ πεμφθεντά ἱκανῶς, θαμαζοιμ' ἂν, εἰ μὴ τὰ πρὶν ἀπορούμενα πολύ σοι διοίσει ἢ τὰ νῦν. Θαῤῥοῦντες οὖν ποιεῖτε οὕτως· οὐ μὴ γὰρ ποτε τῆς ἐμπορίας ταύτης οὔτε σὺ, οὔτε Ἀρχέδημος ἐμπορεύσεται καλλίω καὶ θεοφιλεςέραν. Εὐλαβοῦ μέντοι μήποτε ἐκπέσῃ ταῦτα εἰς ἀνθρώπους ἀπαιδεύτους. σχεδὸν γὰρ, ὡς ἐμοί δοκεῖ, οὐκ ἔςι τούτων πρὸς τοὺς πολλοὺς καταγελαςότερα ἀκούσματα, οὐδ' αὖ πρὸς τοὺς εὐφυεῖς θαυμαςότερα τε καὶ ἐνθουσιαςικώτερα... πρὸς ταῦτα οὖν σκοπῶν εὐλαβοῦ μήποτε

sont, et que si quelqu'un s'avisait de vouloir les en tirer et les conduire en haut, il faudrait s'en saisir et le faire mourir.

Platon, traduction *de l'abbé Grou.*

3. Vous dites qu'on n'a pas assez démontré ce qu'il faut penser au sujet de la nature de l'Être suprême. La raison en est que les lettres pouvant éprouver des accidens, soit sur mer, soit sur terre, il a fallu vous parler par des énigmes, afin que ceux qui les liraient n'y comprissent rien....... Mais lorsque vous aurez bien pesé toutes les doctrines, et que vous les aurez comparées avec celles des autres; lorsque vous en aurez déduit les conséquences qui en dérivent, soit relativement à mon propre système, soit relativement à ceux des autres; il se trouvera que si ce travail a été bien conduit, vous vous rendrez ces doctrines familières et entrerez tout-à-fait dans mes opinions.... Vous avez bien fait d'envoyer ici Archédème; au reste, si à son retour vous rencontrez encore quelques difficultés sur les explications qu'il vous rapporte de ma part, vous n'avez qu'à le renvoyer ici; et quand cela aura eu lieu deux ou trois fois, et que vous aurez bien réfléchi sur tout ce qu'il vous répétera, je me trompe fort ou les

σοὶ μεταμελήσῃ τῶν νῦν ἀναξίως ἐκπεσόντων. μεγίστη δὲ φυλακὴ, τὸ μὴ γράφειν, ἀλλ' ἐκμανθάνειν· οὐ γάρ ἐστι τὰ γραφέντα μὴ οὐκ ἐκπεσεῖν. Διὰ ταῦτα οὐδὲν πώποτ' ἐγὼ περὶ τούτων γέγραφα· οὐδ' ἐστι σύγγραμμα Πλάτωνος οὐδεν, οὐδ' ἔσται. Τὰ δὲ νῦν λεγόμενα, Σωκράτους ἐστὶ, καλοῦ καὶ νέου γεγονότος. Ἔρρωσο, καὶ πείθου. Καὶ τὴν ἐπιστολὴν ταύτην νῦν, πρωτον πολλάκις ἀναγνοὺς, κατάκαυσον.

Platon, epist. ad Dionys. sec., p. 1270.

6. **Abderites quidem Protagoras, cujus à te modò mentio facta est, sophistes temporibus illis maximus,**

choses vous paraîtront bien différentes de ce qu'elles vous semblent à présent. Agissez donc ainsi avec confiance; car ni vous ni Archédème ne pourriez jamais faire un commerce plus beau ni plus agréable à la Divinité. Prenez bien garde à ce que ces choses ne parviennent à la connaissance de gens sans instruction; car je m'aperçois que rien n'est plus ridicule aux yeux du vulgaire que ce qui, dans l'opinion des gens bien nés, mérite le plus notre admiration et est plus digne de la divinité. Ainsi prenez garde que vous n'ayez un jour à vous repentir d'avoir rien laissé transpirer de ces principes vis-à-vis des personnes qui n'en sont pas dignes : et plutôt que de les confier au papier, tâchez de les apprendre par cœur ; car il est impossible que tôt ou tard ce qui sera mis par écrit ne soit découvert. Aussi jamais je n'ai voulu rien écrire : et les ouvrages connus sous le nom de Platon ne sont pas de lui, mais de Socrate lorsqu'il était dans la force de l'âge. Portez-vous bien. Faites ce que je vous dis; et lorsqu'après avoir lu souvent cette lettre vous la saurez par cœur, brûlez-la. *Platon.*

6. Vous avez vous-même fait mention à l'instant de Protagore d'Abdère, le plus grand sophiste de son

cùm in principio libri si posuisset : De divis neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere, Atheniensium jussu urbe atque agro est exterminatus, librique ejus in eâ concione combusti. Ex quo quidem existimo, tardiores ad hanc sententiam profitendam multos esse factos; quippe cùm pœnam ne dubitatio quidem effugere potuisset.

Cicer., de nat. deor., l. 1.

(*m.*)

1. Εἰ δὲ νῦν ἡμεῖς ἐν παντὶ τῷ λόγῳ τούτῳ καλῶς ἐζητήσαμεν τε καὶ ἐλέγομεν, ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν· ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη, ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν παραγίγνηται. — *Voyez* Note XXIII, *c, f.*

Plato in Menone, p. 427.

2. ΑΘΗΝ. — Θεοὺς ἡγούμενος εἶναι κατὰ νόμους οὐδεὶς πώποτε οὔτε ἔργον ἀσεβὲς εἰργάσατο ἑκὼν, οὔτε λόγον ἀφῆκεν ἄνομον. Ἀλλὰ ἕν δή τι τῶν τριῶν πάσχων, ἢ τοῦτο ὅπερ εἶπον

temps, que les Athéniens chassèrent, non-seulement de leur ville, mais encore de leur territoire; et ils firent brûler publiquement ses ouvrages, parce qu'il en avait commencé un de la sorte : Je ne saurais dire s'il y a des dieux, ni ce qu'ils sont. Le châtiment auquel il ne put échapper, même pour ce simple doute, empêcha, je crois, que beaucoup d'autres ne fissent profession d'athéisme.

Cicéron, traduction *de M. Verger*.

(*m.*)

1. Si dans tout ce discours nous avons examiné la chose et parlé comme nous devions, il s'ensuit que la vertu n'est point naturelle à l'homme, ni ne peut s'apprendre; mais qu'elle survient par une influence divine à ceux en qui elle se rencontre, sans intelligence de leur part.....

Platon, traduction *de l'abbé Grou, t.* 2, *p.* 441.

2. L'Athénien. — Dès qu'un homme croit, comme les lois le lui enseignent, qu'il y a des dieux, jamais il ne se portera volontairement à commettre aucune ac

οὐχ ἡγούμενος, ἢ τὸ δεύτερον, ὄντας οὐ φροντίζειν ἀνθρώπων, ἢ τρίτον, εὐπαραμυθήτους εἶναι, θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς παραγομένους.

ΚΛΕΙΝ. — Τί οὖν δὴ δρῷμεν ἂν ἢ καὶ λέγοιμεν πρὸς αὐτούς;

ΑΘΗΝ. — Ὠ γαθὲ ἐπακούσωμεν αὐτῶν ἃ τῷ καταφρονεῖν ἡμῶν προςπαίζοντας αὐτούς λέγειν μαντεύομαι.

ΚΛΕΙΝ. — Ποῖα δή;

ΑΘΗΝ. — Ταῦτα τάχ' ἂν ἐρεσχελοῦντες εἴποιεν, ὦ ξένε Αθηναῖε, καὶ Λακεδαιμόνιε καὶ Κνώσιε, ἀληθῆ λέγετε. Ἡμων γὰρ οἱ μὲν τοπαράπαν θεοὺς οὐδαμῶς νομίζουσιν· οἱ δὲ μηδὲν ἡμῶν φροντίζειν· οἱ δε εὐχαῖς παράγεσθαι· οἵους ὑμεῖς λέγετε. Ἀξιοῦμεν δή, καθάπερ ὑμεῖς ἠξιώκατε περὶ νόμων πρὶν ἀπειλεῖν ἡμῖν σκληρῶς ἡμᾶς πρότερον ἐπιχειρεῖν πείθειν καὶ διδάσκειν ὡς εἰσι θεοί, τεκμηρια λέγοντες ἱκανά· καὶ ὅτι βελτίους ἢ παρὰ τὸ δίκαιον ὑπό τινῶν δώρων παρατρεπεσθαι κηλούμενοι. Νῦν μὲν γὰρ ταῦτα ἀκούοντες τε καὶ τοιαῦθ' ἕτερα τῶν λεγομένων ἀρίςων εἰ-

tion impie, ni à tenir aucun discours contre la religion. Mais ce désordre ne peut venir que d'une de ces trois causes : ou de ce qu'on ne croit pas, comme je viens de le dire, que les dieux existent ; ou s'ils existent, qu'ils ne se mêlent pas des affaires humaines ; ou enfin qu'il est aisé de les apaiser et de les gagner par des sacrifices et des prières.

Clinias. — Que faire et que dire à ceux qui sont dans de pareils sentimens ?

L'Athénien. — Mon cher ami, commençons d'abord par prêter l'oreille à ce que je devine qu'ils nous diront d'un ton également railleur et insultant.

Clinias. — Que diront-ils donc ?

L'Athénien. — A-peu-près ce qui suit : Étrangers d'Athènes, de Lacédémone et de Gnosse, vous dites vrai. Parmi nous les uns croient qu'il n'y a point de dieux ; les autres qu'ils ne se mettent point en peine de ce qui nous touche ; d'autres enfin qu'on les gagne par des prières, ainsi que vous disiez tout-à-l'heure. Nous exigeons de vous que selon la marche que vous avez suivie dans vos autres lois, avant que de nous accabler de menaces dures, vous tentiez à notre égard la voie de la persuasion, en nous prouvant par de bonnes raisons

καὶ ποιητῶν τε καὶ ῥητόρων καὶ μαντέων καὶ ἱερέων, καὶ ἄλλων πολλάκις μυρίων......

Κλειν.—Οὐκοῦν ὦ ξένε δοκεῖ ῥᾴδιον εἶναι ἀληθεύοντας λέγειν ὡς εἰσὶ θεοί.

Αθην.— Ὑμεῖς μὲν οὐκ ιςε αὐτῶν πέρὶ τὴν τῆς διαφορᾶς αἰτίαν, ἀλλ' ἡγεῖσθε ἀκρατείᾳ μόνον ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν ἐπὶ τὸν ασεϐῆ ϐίον ὁρμᾶσθαι τὰς ψυχάς αὐτῶν.

Κλειν.—Τὸ δὲ τὶ πρὸς τούτοις αἴτιον ἄν, ὦ ξενε, εἴη;

Αθην.—Εἰσὶν ἡμῖν ἐν γράμμασι λόγοι κείμενοι οἱ παρ' ὑμῖν οὐκ εἰσὶ, δι' ἀρετὴν πολιτείας, ὡς ἐγὼ μανθάνω· οἱ μὲν ἐν τισι μετροις, οἱ δέ καὶ ἄνευ μέτρων· λέγοντες περὶ θεῶν, οἱ μὲν παλαιότατοι ὡς γέγονεν ἡ πρώτη φύσις οὐρανοῦ, τῶν τε ἄλλων· προϊόντες δὲ τῆς ἀρχῆς οὐ πολὺ θεογονίαν διεξέρχονται, γενόμενοι τε ὡς πρὸς ἀλλήλους ὡμίλησαν. ἃ τοῖς ἀκούουσιν εἰ μὲν εἰς ἄλλό τι καλῶς ἢ μὴ καλῶς ἔχοι οὐ ῥᾴδιον ἐπιτιμᾷν παλαιοῖς οὐ-

qu'il existe des dieux, et qu'ils sont d'une nature trop excellente pour se laisser flatter par des présens et engager à des choses contraires à la justice. Car c'est précisément ce que nous entendons dire à une infinité de gens qui passent pour très-vertueux, poëtes, orateurs, devins, prêtres, sans parler des autres.....

Clinias. — Etranger, ne jugez-vous pas qu'il est facile de donner des preuves certaines de l'existence des dieux?......

L'Athénien. — Vous ne connaissez point quel est le vrai principe de leur opinion. Vous croyez qu'elle a sa source uniquement dans des passions effrénées et un penchant invincible vers le plaisir, et que c'est là ce qui jette leur âme dans l'impiété....

Clinias. — Quelle autre cause, étranger, peut-on donc en assigner, outre celle-là?

L'Athénien. — Nous avons dans notre Grèce un grand nombre d'ouvrages écrits les uns en vers, les autres en prose, qui à ce que j'entends dire ne sont point connus chez vous, à cause de la bonté de votre gouvernement. Les plus anciens de ces ouvrages nous disent, au sujet des dieux, que la première chose qui ait existé est le ciel et les autres corps. A quelque distance de cette pre-

σιν. Εἰς μέντοι γονέων τε θεραπείας καὶ τιμὰς οὐκ ἂν ἔγωγε ποτὲ ἐπαινῶν εἴποιμι, οὔτε ὡς ὠφέλιμα οὔτε ὡς τοπαράπαν ὀρθῶς εἴρηται. Τὰ μὲν οὖν δὴ τῶν ἀρχαίων περὶ μεθείσθω καὶ χαιρέτω, καὶ ὅπῃ θεοῖσι φίλον λεγέσθω ταύτῃ.

ΚΛΕΙΝ. — Χαλεπόν γε λόγον, ὦ ξένε, εἰρηκὼς τυγχάνεις; εἴτε εἷς ἦν μόνον. Νῦν δὲ ὅτε πάμπολλοι τυγχάνουσιν, ἔτι χαλεπώτερον ἂν εἴη...... Διαφέρει δ' οὐ σμικρὸν ἁμωσγέπως πιθανότητα τινὰ τοὺς λόγους ἡμῶν ἔχειν, ὡς θεοί τε εἰσι καὶ ἀγαθοί, δίκην τιμῶντες διαφερόντως ανθρώπων.....

ΑΘΗΝ.—Φέρε δὴ, πῶς ἄν τις μὴ θυμῷ λέγοι περὶ θεῶν, ὡς εἰσίν; ἀνάγκη γὰρ δὴ χαλεπῶς φέρειν καὶ μισεῖν ἐκείνους........ Πῶς τούτους ἄν τις ἐν πραέσι λόγοις δύναιτο νουθετῶν ἅμα δι-

mière origine, ils placent la génération des dieux, nous racontent leur naissance et les traitemens qu'ils se sont faits les uns aux autres.

Que ces discours soient à certains égards de quelque utilité pour ceux qui les entendent, c'est sur quoi il n'est point aisé de prononcer, à cause de leur antiquité. Ce que je puis assurer, c'est que je ne dirai jamais à leur louange qu'ils soient propres à inspirer le respect et les égards dus aux parens, ni que ce qu'ils contiennent en ce point soit bien dit. Laissons donc ce que les anciens ont écrit sur cette matière : qu'il n'en soit plus question, et qu'on dise de leurs ouvrages ce qui plaira aux dieux.....

CLINIAS. — Étranger, le système que vous proposez est très-embarassant, ne fût-il soutenu que par un seul. Combien plus doit-il l'être, ayant pour lui un si grand nombre de défenseurs... Il est d'une importance extrême de donner tout l'air de vérité possible à ce que nous avançons, qu'il y a des dieux, qu'ils sont bons et qu'ils aiment la justice infiniment plus que les hommes.

L'ATHÉNIEN. — Quel homme est assez maître de lui-même pour donner en termes doux et modérés des avis et des instructions touchant l'existence des dieux, à des

δασκειν περὶ θεῶν πρωτον ὡς εἰσὶ;..... οὐ πειθόμενοι τοῖς μυθοις οὓς ἐκ νέων παίδων ἔτι ἐν γάλαξι τρεφόμενοι, τροφῶν τε ἤκουον καὶ μητέρων, οἷον ἐν ἐπῳδαῖς μετά τε παιδιᾶς καὶ μετὰ σπουδῆς λεγομένους.

Plato, de legib., l. x, p. 945.

3. Τὸ μὲν οὖν ταῦτα διϊσχυρίσασθαι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ διελήλυθα, οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρὶ, ὅτι μέντοι ἢ ταῦτ'ἐςὶν, ἢ ταῦτ' ἄττα, περὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ τὰς οἰκήσεις, ἐπείπερ ἀθάνατον γε ἡ ψυχὴ φαίνεται οὖσα, τοῦτο καὶ πρέπειν ἐμοὶ δοκεῖ, καὶ ἄξιον κινδυνεῦσαι, οἰομένῳ οὕτως ἔχειν καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος, καὶ χρὴ τά τοιαῦτα ὥσπερ ἐπᾴδειν ἑαυτῷ.

Plato in Phædone, p. 84.

4. ΤΙΜΑΙΟΣ.—Ἐὰν οὖν, ὦ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν εἰπόντων περὶ θεῶν καὶ τῆς τοῦ πάντος γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γιγνώμεθα πάντῃ πάντως ἂν τοὺς αὐτοὺς αὐτοῖς ὁμολογουμένους καὶ ἀπηκριβωμένους λόγους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσῃς· ἀλλ' ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἧττον παρεχώμεθα εἰκότας, ἀγαπᾷν χρή· μεμνημένον ὡς

gens qui ne se rendent point aux discours qu'on leur a tenus à ce sujet dès l'enfance, qu'ils ont sucés avec le lait, qu'ils ont entendus de la bouche de leurs nourrices et de leurs mères, comme des espèces de charmes, tantôt par forme d'amusement, tantôt d'un ton sérieux.

Platon, traduction *de l'abbé Grou, t. 2, p. 244.*

3. Soutenir que toutes ces choses sont précisément comme je les ai décrites, ne convient pas à un homme de sens : mais que tout ce que je vous ai raconté des âmes et de leurs demeures, soit comme je vous l'ai dit, ou d'une autre manière approchante, s'il est certain que l'âme est immortelle, il me paraît qu'on peut l'assurer convenablement, et que la chose vaut la peine qu'on se hasarde d'y croire; c'est un hasard qu'il est beau de courir ; c'est une espérance dont il faut comme s'enchanter soi-même.

Platon, traduction *de M. Cousin, t. 1, p. 314.*

4. Timée. — Ainsi, Socrate, vous ne devez pas vous étonner si, bien que tant de philosophes aient longuement discuté sur les dieux et sur la formation de l'univers, nous ne pouvons parvenir à former là-dessus des raisonnemens justes et exacts. Vous devez vous con-

ὁ λέγων, ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ, φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν· ὥςε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους, πρέπει μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.

Plato in Timæo, p. 1047.

5. Habes, Balbe, quid Cotta, quid pontifex sentiat. Fac nunc ego intelligam tu quid sentias: à te enim philosopho rationem accipere debeo religionis : majoribus autem nostris, etiam nullâ ratione redditâ, credere.

Cicer., de natur. deor., l. II, t. XXIV, p. 948.

6. Ἀσέβειαι τε ἀνθρώποις ἐμπίπτουσι νέοις, ὡς οὐκ ὄντων θεῶν οἵους ὁ νόμος προςάττει διανοεῖσθαι δεῖν.

Plato, de legib., l. X, p. 948.

7. Ω παῖ, νέος εἶ προϊὼν δὲ σε ὁ χρόνος ποιήσει πολλὰ ὧν νῦν δοξάζεις μεταβαλόντα, ἐπὶ τἀναντια τίθεσθαι. Περίμεινον

tenter avec des raisons probables : en réfléchissant que moi qui vous parle, et vous qui devez porter un jugement sur ce que j'avance, nous ne sommes que des hommes; et que par conséquent, ayant reçu sur ces matières des traditions sacrées qui méritent notre assentiment, il ne nous sied pas de porter plus loin nos recherches. *Platon.*

5. Voilà donc, Balbus, ce que je pense et comme pontife et comme Cotta. Mais vous, en qualité de philosophe, faites-moi adopter votre sentiment par la force de vos raisons. Car le philosophe doit me persuader la religion qu'il veut que j'embrasse; au lieu que je dois croire là-dessus nos ancêtres, même sans preuve. *Cicéron*, traduction *de M. Verger.*

6. L'impiété se glisse peu-à-peu dans le cœur des jeunes gens, lorsqu'ils viennent à se persuader qu'il n'existe point de dieux, tels que la loi prescrit d'en reconnaître.

Platon, traduction *de l'abbé Grou, t. 2, p.* 251.

7. Mon fils, vous êtes jeune; avec l'âge vous changerez de sentiment sur bien des choses, et vous en

οὖν εἰς τοτε κριτὴς περὶ τῶν μεγίςων γίγνεσθαι.... περὶ τοὺς θεοὺς ὀρθῶς διανοηθέντα..... Οὐ σὺ μόνος οὐδὲ οἱ σοὶ φίλοι πρῶτοι καὶ πρῶτον ταύτην δόξαν περὶ θεῶν ἔσχετε..... Τὸ δὲ τοίνυν σοὶ παραγεγονός αὐτῶν πολλοῖς φράζοιμ' ἄν, τὸ μηδένα πώποτε λαβόντα ἐκ νέου ταύτην τὴν δόξαν περὶ θεῶν ὡς οὐκ εἰσὶ, διατελέσαι πρὸς γῆρας, μείναντα ἐν ταύτῃ τῇ διανοήσει..... Τὸ δὴ σαφὲς ἂν γενόμενόν σοὶ περὶ αυτῶν κατὰ δυνάμιν δόγμα, ἂν ἐμοὶ πείθῃ, περαμενεῖς ἀνασκοπῶν, εἴτε οὕτως, εἴτε ἄλλως ἔχει· πυνθανόμενος παρά τε τῶν ἄλλων, και δὴ καὶ μάλιςα καὶ παρὰ τοῦ νομοθέτου.

Plato, de legib., l. x, p. 947.

β. Πείθεσθαι δ' ἐςὶ τῷ νομοθέτῃ χρεὼν τά τε ἄλλα, καὶ λέγοντι ψυχὴν σωματος εἶναι τὸ πᾶν διαφερουςαν· ἐν αὐτῷ τε τῳ βίῳ, τὸ παρεχόμενον ἡμῶν ἕκαςον τουτ' εἶναι μηδὲν ἀλλ' ἢ τὴν ψυχὴν..... τὸν δὲ ὄντα ἡμῶν ἕκαςον ὄντως, αθάνατον εἶναι, ψυχὴν επονομαζόμενον, παρα θεοὺς ἄλλους ἀπιέναι, δωσοντα λόγον, καθάπερ ὁ νόμος ὁ πάτριος λέγει.

Plato, De legib., 993, l. XII.

prendrez de contraires à ceux où vous êtes aujourd'hui. Attendez jusqu'à ce moment pour prononcer sur l'objet le plus important de la vie..... je veux dire d'avoir sur la divinité des idées justes.... Ni vous, ni vos amis vous n'êtes point les premiers à penser comme vous faites sur le compte des dieux.... Sur quoi je peux vous assurer, pour en avoir été témoin par rapport à plusieurs, qu'aucun de ceux qui, dans leur jeunesse, ont cru qu'il n'y avait point de dieux, n'a persisté jusqu'à la vieillesse dans ce sentiment.....

Si donc vous m'en croyez, vous suspendrez votre jugement, examinant mûrement la chose, jusqu'à ce qu'il vous paraisse avec évidence si elle est telle que vous pensez ou autrement; et vous consulterez là-dessus les autres, le législateur surtout.

Platon, traduction *de l'abbé Grou, t. 2, p.* 246.

8. Il est nécessaire d'ajouter foi en toutes choses au législateur, mais principalement lorsqu'il dit que l'âme est entièrement distinguée du corps.... qu'après la mort cette âme va trouver d'autres dieux pour leur rendre compte de ses actions, comme le dit la loi paternelle.

Platon., traduction *de l'abbé Grou, t.* 2, *p.* 422.

(n.)

1. Εδοξε τοίνυν μοι μετὰ ταῦτα ἐπειδὰν ἀπείρηκα τὰ ὄντα σκοπῶν, δεῖν εὐλαβηθῆναι μὴ πάθοιμι ὅπερ οἱ τὸν ἥλιον ἐκλείποντα θεωροῦντες καὶ σκοπούμενοι πάσχουσι. Διαφθείρονται γάρ που ἔνιοι τὰ ὄμματα, ἐὰν μὴ ἐν ὕδατι ἢ ἔν τινι τοιούτῳ σκοπῶνται τὴν εἰκόνα αὐτοῦ. Τοιουτόν τι καὶ ἐγὼ διενοήθην καὶ ἔδεισα μὴ παντάπασι τὴν ψύχην τυφλωθείην, βλέπων πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὄμμασι, καὶ ἑκάστῃ τῶν αἰσθήσεων ἐπιχειρῶν ἅπτεσθαι αὐτων. Ἔδοξε δέ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα, ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν.

Plato in Phædone, p. 74.

2. Ὧδε οὖν περί τε εἰκόνος καὶ τοῦ παραδείγματος αὐ διοριςέον, ὡς-ἄρα τοὺς λόγους ὧνπέρ εἰσιν ἐξηγηταὶ, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας. Τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου, καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς, μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους, καθ᾽ ὅσον τε ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι, καὶ ἀκινήτοις, τούτου δεῖ μηδὲν ἐλλείπειν· τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέν τος, ὄντος δὲ εἰκόνος, εἰκότας, ἀνάλογον τε ἐκείνων ὄντας. Ὅ, τι γὰρ πρὸς γενέσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίςιν ἀλήθεια.

Plato in Timæo, p. 1047.

(n.)

1. Après m'être lassé à chercher la raison de toutes choses, je crus que je devais bien prendre garde qu'il ne m'arrivât ce qui arrive à ceux qui regardent une éclipse de soleil; il y en a qui perdent la vue, s'ils n'ont la précaution de regarder dans l'eau ou dans quelque autre milieu, l'image de cet astre. Je craignais aussi de perdre les yeux de l'âme, si je regardais les objets avec les yeux du corps, et si je me servais de mes sens pour les toucher et pour les connaître. Je trouvais que je devais avoir recours aux expressions, et regarder en elles la vérité des choses. *Platon.*

2. En sorte que le rapport qui doit nécessairement exister entre la copie et l'original, prouve que les mots doivent avoir une relation aussi nécessaire que les idées dont ils sont l'expression. En supposant donc que nous ayons sur quelque objet une connaissance précise, invariable et qui se présente à notre esprit avec évidence, les expressions correspondantes à ces idées seront aussi précises et invariables. On ne saura leur reprocher d'au-

3. Πλάτων αὐτὸς, ὥσπερ ἴχνεσι, τοῖς ὀνόμασι τῶν θεῶν ἀνευρίσκειν οἴεται τὰς δυνάμεις.

Plutarch. in Sympos., l. ix, *probl.* 14.

4. Πολλαχοῦ μεν ἡμῖν τὸν Πλάτωνα προσπαίζειν διὰ τῶν ὀνομάτων· ὅπου δε μῦθόν τινα τῷ περὶ ψυχῆς λόγῳ μίγνυσι, χρῆσθαι μάλιςα τῷ νῷ. τοῦ τε γὰρ οὐρανοῦ τὴν νοητὴν φύσιν ἅρμα καλεῖν πτηνὸν, τὴν ἐναρμονίον τοῦ κόσμου περιφορὰν, ἐνταῦθα δὲ τὸν αὐτάγγελον τῶν ἐν ᾅδου, Πάμφυλον γένος Ἁρμονίου πατρὸς, Ἥραν δὲ αὐτὸν ὀνομάζειν αἰνιττόμενον, ὅτι γενῶνται μὲν αἱ ψυχαὶ, καθ' ἁρμονίαν, καὶ συναρμόττονται τοῖς σώμασιν· ἀπαλλαγεῖσαι δὲ συμφέρονται πανταχόθεν εἰς τὸν ἀέρα· κ' ακεῖθεν αὖθις ἐπὶ τὰς δευτέρας γενέσεις τρέπονται.

Plutarch., Sympos., l ix, *probl.* 5.

tres défauts, elles ne seront sujettes à d'autres altérations que ce qui est inévitablement inhérent à la nature de toutes choses. Enfin les phrases qui énonceront une conséquence, seront conformes à celles qui énonçaient les principes d'où cette conséquence découle; car il y a entre les idées générales et celles des individus réellement existans, le même rapport qu'il y a entre les noms des objets que nous voyons véritablement, et les propositions que nous croyons pouvoir en conclure.

Platon.

3. Platon cherche, par l'étymologie des noms, à découvrir comme à la trace les propriétés des dieux.

Traduction *de l'abbé Ricard, t.* 9, *p.* 410.

4. Platon s'égayait très-souvent sur les mots figurés dont il faisait usage, et surtout lorsqu'il insérait quelque fable dans les questions sur l'âme. Il appelle, continua-t-il, la nature intelligente du ciel *le chariot ailé, la révolution harmonieuse de l'univers.* Dans l'endroit même qui nous occupe, il fait revenir des enfers un homme qui raconte tout ce qu'il a vu, qu'il appelle Her, qui est Pamphilien de nation et fils d'Harmonius, pour nous faire entendre que nos âmes sont produites etinti-

(O.)

1. Λέγοιτο δὲ ἁρμονία φύσεως ὅτι πάντα κατὰ λόγον φύεται τὸ πάντας ποτ' ἀλλήλως..... τὰ δὲ γιγνόμενα φύσει φθείρεται, πηρὰ καὶ ἄναρθρα γινόμενα ὅκα παραλλάξῃ τὸν τὰς ἁρμονίας λόγον.
Voyez Note XIV, *y*, — Note XXIII, *r*, *t*, *u*, *v*.

Aristæus, apud Stobæum, ecl. phys., p. 45.

2. Ἁρμονίαν κόσμοιο κρέκων φιλοπαίγμονι μολπῇ.

Orphæus, Hymn. in Pan.

3. Πανα καλῶ κρατερὸν, κόσμοιο τὸ σύμπαν
Οὐρανον, ἠδὲ θάλασσαν, ἠδὲ χθόνα παμβασίλειαν.
Καὶ πῦρ ἀθάνατον· τὰ δὲ γὰρ μέλη ἐςὶ τὰ Πανός.

Orphæus, hymn., p. 504.

mément unies à nos corps selon les lois de l'harmonie : que lorsqu'elles en sont séparées, elles se dispersent de tout côté dans les airs, et retournent ensuite à de nouvelles générations.

Plutarque, traduction *de l'abbé Ricard, t. 9, p. 376.*

(O.)

1. L'harmonie de la nature consiste en ce que tous les êtres de l'univers sont par leur propre nature en rapport les uns avec les autres; et en ce que c'est encore dans leur nature de se détruire en perdant leur organisation et leurs propriétés, dès qu'ils sortent du cercle de ces rapports qui les constituent en harmonie.

Aristée.

2. Pan, toi qui règles l'harmonie du monde avec une joyeuse mélodie. *Orphée.*

3. Le puissant dieu Pan est cet ensemble du monde, le ciel, la mer, la terre reine de l'univers, et le feu immortel : voilà le troupeau du dieu Pan.

Orphée.

4. Hunc deum (Pan) Arcades colunt appellantes τὸν τῆς ὕλης κύριον, non sylvarum dominum, sed universæ substantiæ materialis dominatorem significari volentes.

Macrob. Saturn. l. 1, p. 278.

5. Οἱ τε παλαὶ θεολόγοι πρεσβύτατοι φιλοσόφων ὄντες, ὄργανα μουσικὰ θεῶν ἐνεχείριζον ἀγάλμασιν. Οὐχ ὡς λύραν που καὶ αὐλον, ἀλλὰ οὐδὲν ἔργον ἡγούμενοι θεῶν οἷον ἁρμονίαν εἶναι καὶ συμφωνίαν.

Plutarch., de animâ, p. 192.

6. Lyra Apollinis chordarum septem tot cœlestium sphærarum motus præstat intelligi, quibus solem moderatorem natura constituit.

Macrob., Saturn., l. 1, *p.* 269.

(*p.*)

Vide Note XXIII, *o, q, s.*

4. Ce dieu (Pan) est adoré par les peuples de l'Arcadie sous le nom de maître de *l'Hyle* : voulant signifier, non pas qu'il est le maître des bois, mais de toute la matière dont l'univers est composé (*).

Macrobe.

5. Les théologiens des siècles passés, qui sont les plus anciens des philosophes, ont mis des instrumens dans les mains des statues de leurs dieux ; non qu'ils regardassent comme un exercice convenable aux dieux de jouer de la lyre ou de la flûte ; mais ils croyaient que rien n'était plus analogue à leur nature que l'accord et l'harmonie.

Plutarque, traduction *de l'abbé Ricard*, *t.* 14, *p.* 129.

6. La lyre d'Apollon avait sept cordes, pour signifier les sept planètes dont la nature a voulu que le soleil dirigeât les mouvemens. *Macrobe.*

(*p.*)

Vid. Not. XXIII, *o*, *q*, *s*.

(*) Hyle signifiant également les forêts et la matière.

(q.)

1. Αὕτη δὲ, ἀόρατος μὲν, λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας, ψυχὴ, τῶν νοητῶν, ἀεί τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων.

Plato in Timæo, p. 1051.

2. Ἡ ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου· πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη.

Plato in Phædro. p. 1221.

3. Ἄγει μὲν δὴ ψυχὴ πάντα τὰ κατ' οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θάλατταν, ταῖς αὐτῆς κινήσεσιν, αἷς ὀνόματα ἐστι, βούλεσθαι, σκοπεῖσθαι, επιμελεῖσθαι, βουλεύεσθαι, δοξάζειν ὀρθῶς, ἐψευσμένως, χαίρουσαν, λυπουμένην, θαῤῥουσαν, φοβουμένην, μισοῦσαν, στέργουσαν.

Plato, de legib., x, p. 952.

4. ΑΘΗΝ.— Τί δέ; ὁπόταν ψυχὴν ἐν τισιν ὁρῶμεν μῶν ἄλλο ἢ ταυτὸν τούτῳ ζῆν ὁμολογητέον;

ΚΛΙΝ.— Οὐκ ἄλλο.....

(q.)

1. Quant a l'âme qui est invisible, mais qui est douée de raison et d'harmonie, elle est la plus parfaite de toutes les créatures faites à l'image des idées éternelles de l'être suprême. *Platon.*

2. Tout ce qui est inanimé est gouverné par une ame; car ce nom désigne un principe répandu dans toute la nature, mais qui se présente sous une forme différente selon les différens individus où elle se manifeste. *Platon.*

3. L'ame gouverne donc tout, le ciel, la terre et la mer, par les mouvemens qui lui sont propres et que nous appelons volonté, examen, prévoyance, délibération, jugement vrai ou faux, joie, tristesse, confiance, crainte, aversion, amour.

Platon.

4. L'Athénien. — Mais quoi! lorsque nous voyons des substances animées, ne faut-il pas reconnaître que le principe de la vie en elles est l'ame même?

Clinias. Ce ne peut être autre chose.

ΑΘΗΝ. — Ὧ δὴ ψυχὴ τοὔνομα, τίς τούτου λόγος; ἔχομεν ἄλλον πλὴν τὸν νῦν δὴ ῥηθέντα; τὴν δυναμένην αὐτὴν αὑτὴν κινεῖν κίνησιν;..... ἐπειδή γε ἀνεφάνη μεταβολῆς τε καὶ κινήσεως ἁπάσης αἰτία ἅπασι;

ΚΛΙΝ. — Οὐκ· ἀλλὰ ἱκανώτατα δέδεικται ψυχὴ τῶν πάντων πρεσβυτάτη, γενομένη τε ἀρχὴ κινήσεως.....

ΑΘΗΝ. — Ψυχὴν δὴ διοικοῦσαν καὶ ἐνοικοῦσαν ἐν ἅπασι τοῖς πάντη κινουμένοις μῶν οὐ καὶ τὸν οὐρανὸν ἀνάγκη διοικεῖν φάναι;

ΚΛΙΝ. — Τί μήν;

ΑΘ. — Μίαν ἢ πλείονας;

ΜΕΚ. — Πλείους. *Plato, de leg. l. 10, p. 951.*

(r.)

1. Τῆς τῶν ὅλων ψυχῆς μέρη εἶναι τὰς ἐν τοῖς ζώοις.

Zeno, apud Laert., l. 7, segm. 157.

L'Athénien. — Quelle est maintenant la définition de ce qu'on appelle ame ? En est-il une autre que celle qu'on vient d'assigner : une substance qui a la faculté de se mouvoir elle-même.... ? Désirez-vous quelque preuve au-delà ?

Clinias. — Non ; il a été démontré très-suffisamment que l'ame est le plus ancien de tous les êtres et le principe du mouvement.

L'Athénien. — Ne faut-il pas convenir que l'ame qui habite en tout ce qui se meut et en gouverne les mouvemens, régit aussi le ciel ?

Clinias. — Oui.

L'Athénien. — Cette ame est-elle unique, ou y en a-t-il plusieurs ?

Mégille. — Je réponds qu'il y en a plusieurs.

Platon, traduction *de l'abbé Grou*, *t.* 2, *p.* 270.

(r.)

1. Les ames des animaux ne sont que des portions de l'ame du monde. *Zénon*.

2. **Mundi anima animarum omnium fons.**

Macrob., in somn. Scipion., l. 1, *p.* 32.

3. **Ratio autem nihil aliud est quàm in corpus humanum pars divini spiritus mersa.**

Seneca, epist. 66.

4. Εἶναι ψυχὴν ἀπόσπασμα αἰθέρος..... ἀθάνατον δὲ εἶναι ψυχὴν ἐπειδήπερ καὶ τὸ ἀφ' οὗ ἀπέσπασται ἀθάνατος ἐστι.

Pythagoras, apud Laert., l. VIII, *segm.* 28, *p.* 509.

5. Ἡ ψυχὴ νοῦ μετασχοῦσα καὶ λογισμοῦ καὶ ἁρμονίας, οὐκ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ μόνον, ἀλλὰ καὶ μέρος· οὐδ' ὑπ' αὐτοῦ, ἀλλ' ἀπ' αὐτοῦ, καὶ ἐξ αὐτοῦ γέγονεν.

Plutarch., de animâ procreat., p. 1117.

6. Ἁρμονίαν τινα αὐτὴν (τὴν ψυχὴν) τινες λέγουσι· καὶ γὰρ τὴν ἁρμονιαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν τινα ἐναντίων εἶναι.

Aristotel. de animâ, l. 1, *c.* 3.

7. Δημόκριτὸς μὲν πῦρ τι καὶ θερμὸν φησιν αὐτὴν (τὴν ψυχὴν) εἶναι...... Οἱ δὲ πλείους ποιοῦντες τὰς ἀρχὰς...... ὥσπερ

2. L'ame du monde est la source de toutes les ames.

Macrobe.

3. La raison n'est autre chose qu'une portion de l'esprit de la divinité, descendue dans le corps de l'homme.

Sénèque.

4. L'ame n'est qu'une émanation de la substance éthérée. Ainsi la substance d'où elle dérive étant immortelle, elle ne peut que l'être aussi elle-même.

Pythagore.

5. L'ame douée des facultés de penser et de raisonner, et harmoniquement formée, n'est pas seulement l'ouvrage de la divinité; elle en fait partie. Ce n'est pas seulement sous sa direction, mais par sa puissance et de sa substance même, qu'elle a reçu l'existence.

Plutarque.

6. D'autres pensent qu'elle est une sorte d'harmonie; car l'harmonie n'est qu'une combinaison de choses opposées. *Aristote.*

7. Démocrite dit que l'ame est une sorte de feu ou de chaleur..... Ceux qui, comme Empédocle et Platon

Ἐμπεδοκλῆς,..... τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἐν τῷ Τιμαίῳ Πλάτων τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν ςοιχείων ποιεῖ.— *Voyez* plus bas; *z*.— Note XIV, *y*, *aa*.

Aristot., *de animâ*, *l.* I, *c.* 2.

8. ΣΩΚΡ.—Πῦρ ἔςι μὲν που παρ' ἡμῖν, ἔςι δ' ἐν τῷ παντί.

ΠΡΩΤ.—Τί μήν;

ΣΩΚΡ.—Οὐκοῦν σμικρὸν μέν τι τὸ παρ' ἡμῖν καὶ ἀσθενὲς καὶ φαῦλον· τὸ δ' ἐν τῷ παντὶ, πλήθει τε θαυμαςὸν καὶ κάλλει καὶ πάσῃ δυνάμει τῇ περὶ τὸ πῦρ οὔσῃ.

ΠΡΩΤ.—Καὶ μάλα ἀληθὲς ὃ λέγεις.

ΣΩΚΡ.—Τί δέ; τρέφεται καὶ γίγνεται ἐκ τούτου καὶ ἄρχεται τὸ τοῦ παντὸς πῦρ ὑπὸ τοῦ παρ' ἡμῖν πυρὸς; ἢ τοὐναντίον ὑπ' ἐκείνου τὸ τ' ἐμὸν καὶ τὸ σὸν, καὶ τὸ τῶν ἄλλων ζώων ἅπαντ' ἴσχει ταῦτα;

ΠΡΩΤ.—Τοῦτο μὲν οὐδ' ἀποκρίσεως ἄξιον ἐρωτᾷς.....

ΣΩΚΡ.—Τὸ παρ' ἡμῖν σῶμα ἆρ' οὐ ψυχὴν φήσομεν ἔχειν;

ΠΡΩΤ.—Δῆλον ὅτι φήσομεν.

ΣΩΚΡ.—Πόθεν, ὦ φίλε Πρώταγορε, λαβὸν, εἴπερ μὴ τό γε

dans son Timée, admettant plusieurs élémens, disent qu'elle est composée de tous ces élémens à la fois.

Aristote.

8. SOCRATE. — Il y a du feu en nous; il y en a aussi dans l'univers.

PROTASQUE. — Sans contredit.

SOCRATE. — Le feu que nous avons n'est-il pas en petite quantité, faible et méprisable? au lieu que celui qui est dans l'univers est admirable par la quantité, la beauté, et toute la vertu naturelle au feu?

PROTASQUE. — Ce que vous dites est très vrai.

SOCRATE. — Mais quoi! le feu de l'univers est-il formé, nourri, dominé par le feu qui est chez nous? ou tout au contraire mon feu, le vôtre, et celui de tous les animaux, ne tient-il pas tout ce qu'il est du feu de l'univers.

PROTASQUE. — Cette question n'a pas besoin de réponse.

SOCRATE. — Ne dirons-nous pas que notre corps a une ame?

PROTASQUE. — Il est évident que nous le dirons.

SOCRATE. — D'où l'aurait-il prise, mon cher Protas-

τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον ὂν ἐτύγχανε, ταυτά γε ἔχον τούτῳ καὶ ἔτι κάλλιονα;

ΠΡΩΤ.—Δῆλον ὡς οὐδαμόθεν ἄλλοθεν, ὦ Σώκρατες.

Plato in Philebo, p. 382.

9. Πυθαγόρας καὶ Πλάτων ἄφθαρτον εἶναι τὴν ψυχήν ἐξιοῦσαν γάρ εἰς τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν ἀναχωρεῖν πρὸς τὸ ὁμογενές.

Plutarch., de placit. philosoph., p. 626.

10. Γαία μεγίςη καὶ Δίος αἰθὴρ
Ὁ μὲν ἀνθρώπων καὶ θεῶν γενέτωρ .
. . . . τίκτει θνατούς.
Χώρει δ' ὀπίσω τὰ μὲν ἐκ γαίας
Φυντ' εἰς γαῖαν, τὰ δ' ἀπ' αἰθηρίου
Βλαςόντα γονῆς εἰς οὐρανιον
Πόλον ἦλθε πάλιν.

Euripides in Chrisippo.

que, si le corps de l'univers n'est pas lui-même animé, et s'il n'a pas les mêmes choses que le nôtre, et plus belles encore?

PROTARQUE. — Il est clair, Socrate, qu'il ne l'a point prise ailleurs.

Platon; traduction *de l'abbé Grou, t.* XI, *p.* 275.

9. Pythagore et Platon disent que l'ame est immortelle, puisque, sortant du corps, elle va se réunir à l'ame de l'univers, qui est de même nature qu'elle.

Traduction *de l'abbé Ricard, t.* XII, *p.* 266.

10. La grande Terre et l'Air, ou Jupiter, le père des dieux et des hommes, voilà ceux à qui les mortels doivent l'existence. Aussi rendons-nous à la terre cette partie de nous-mêmes que nous en avons reçue; tandis que celle émanée de la région éthérée s'en retourne aux demeures célestes d'où elle était descendue (*).

Euripide.

(*) L'ame, rayon de Dieu, son souffle, son image.

Racine, poëme de la Religion.

Le corps né de la poudre à la poudre est rendu:
L'esprit retourne au ciel dont il est descendu.

Le même.

11. Mater est terra, ea parit corpus. Animam æther adjungat.

Nonnius Marcellus, de propriet.at. Sermon. apud Dionys. Godefred. auctor. ling. latin. in Chrys.*

(*s.*)

Voyez Note XXIII, *r*, *u*.

(*t.*)

Ἡ γὰρ φύσις τῶν σωμάτων τὸν διπλοῦν ἔρωτα τοῦτον ἔχει..... ἄλλος μὲν οὖν ὁ ἐπὶ τῷ ὑγιεινῷ ἔρως, ἄλλος δὲ ὁ ἐπὶ τῷ νοσώδει..... Μουσικὴ δὲ καὶ παντὶ κατάδηλος τῷ καὶ μικρὸν προσέχοντι τὸν νοῦν ὅτι κατὰ ταυτὰ ἔχει τούτοις· ὥσπερ ἴσως και Ἡράκλειτος βούλεται λέγειν ἐπεὶ ἐν τοῖς ῥήμασιν οὐ καλῶς λέγει, τὸ γὰρ ἓν φησὶ διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι, ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας. Ἔςι δὲ πολλὴ ἀλογία ἁρμονίαν φάναι διαφέρεσθαι, ἢ ἐκ διαφερομένων ἔτι εἶναι. Ἀλλ' ἴσως τόδε ἐβούλετο λέγειν, ὅτι ἐκ διαφερομένων πρότερον τοῦ ὀξέος καὶ βαρέος, ἔπειτα ὕςερον ὁμολογησάντων, γέγονεν ὑπο τῆς μουσικῆς τέχνης ἡ ἁρμονία.—*Voyez* Note XIV, *y*.—Note XXIII, *o*, *r*, *u*, *v*. *Plato in Symposio, p.* 1183.

(*) Les paroles d'Héraclite sont τόξου καὶ λύρας; ce qui ne présente aucun sens. Il paraît que Platon conjecturait qu'il y avait

11. La terre est notre mère; c'est d'elle que nous avons reçu notre corps : tandis que notre esprit, nous l'avons reçu de la substance éthérée.

Nonnius Marcellus.

(*s.*)

Voyez Note XXIII, *r*, *u*.

(*t.*)

Il est dans la nature des corps d'admettre ces deux sortes d'amour........... Car celui d'un corps malade est autre que celui d'un corps qui jouit d'une bonne santé..... C'est peut-être ce qu'Héraclite a senti, quoiqu'il ne se soit pas bien exprimé lorsqu'il a dit : Que l'homogénéité résulte de l'hétérogénéité, comme l'harmonie résulte de l'arc et de la lyre et des cordes....... Apparemment qu'Héraclite entendait que des choses qui étaient contraires, comme le ton grave et l'aigu, il se formait une harmonie après les avoir mises d'accord par l'art de la musique (*).

Platon, traduction *de l'abbé Grou.*

---

une faute des copistes, et que l'on devait écrire τοῦ ὀξέος au lieu de τόξου, et βαρέος au lieu de λύρας; conjecture assez ingé-

(u.)

1. ΣΩΚΡ.—Λέγω τοίνυν, τῆς ἁρμονίας μὲν λυομένης ἡμῖν ἐν τοῖς ζώοις, ἅμα λύσιν τῆς φύσεως καὶ γένεσιν ἀλγηδόνων ἐν τῷ τότε γίγνεσθαι χρόνῳ.

ΠΡΩΤ.—Πανὺ λέγεις εἰκός.

ΣΩΚΡ.—Πάλιν δὲ ἁρμοττομένης τε καὶ εἰς τὴν αυτῆς φύσιν ἀπιούσης, ἡδονὴν γίγνεσθαι λεκτέον.— *Voyez* Note XIV, *k, y, dd.*—Note XXIII, *o, r, t, v.*

Plato in Philebo, p. 383.

2. Τὰ δὲ περὶ ψυχὴν (νοσήματα), διὰ σώματος ἕξιν, τῇ δε· νόσον μὲν δὴ ψυχῆς, ἄνοιαν συγχωρητέον. Δύο δὲ ἀνοίας γένη· τὸ μὲν μανίαν, τὸ δὲ ἀμαθίαν. Πᾶν οὖν ὅ, τι πάσχων τὶς πάθος, ὁπότερον αὐτῶν ἴσχει, νόσον προςρητέον. Ἡδονὰς δὲ καὶ λυπας ὑπερβαλλούσας, τῶν νόσων μεγίςας θετέον τῇ ψυχῇ· περιχαρὴς γὰρ ἄνθρωπος ὢν ἢ καὶ τ'ἀναντία ὑπο λύπης πάσχων, σπεύ-

---

nieuse, mais qui nous paraît trop recherchée. Nous aurions préféré d'écrire τόνου ou τόνων au lieu de τοξου, et alors le sens du passage d'Héraclite serait celui-ci : *L'homogénéité résulte de l'hétérogénéité comme l'harmonie résulte du corps de la lyre* (λυρας) *et des cordes* (τονου ou τονων), etc.

(*u*.)

1. Socrate. — Je dis donc que quand l'harmonie vient à se dissoudre dans nous autres animaux, en ce moment même l'harmonie de la nature se dissout aussi, et la douleur s'engendre.

Protarque. — Ce que vous dites est très vraisemblable.

Socrate. — Qu'ensuite, lorsque l'harmonie se rétablit et rentre dans son état naturel, il faut dire que la volupté prend alors naissance.

Platon.

2. Les maladies de l'ame dépendent de la disposition du corps : et voici comment. Personne ne doute que le défaut de jugement ne soit une maladie de l'ame : or ce défaut de jugement peut provenir de manie ou d'ignorance. Mais quelle que soit la nature de ce qu'on souffre, toute souffrance est une maladie. Ainsi, l'excès du plaisir et celui de la douleur sont les plus grandes maladies de l'ame. Car celui qui a l'ame trop préoccupée, soit de joie, soit de plaisir, qui recherche ou qui évite les objets mal à propos, ne peut rien voir ni rien entendre

δων τὸ μὲν ἑλεῖν ἀκαίρως, τὸ δὲ φυγεῖν, οὔτε ὁρᾷν, οὔτε ἀκούειν ὀρθὸν οὐδὲν δύναται, λυττᾷ δὲ, καὶ λογισμοῦ μετασχεῖν ἥκιστα τότε δὴ δυνατός..... (ὁ δὲ) πολλὰς μὲν καθ' ἕκαστον ὀδύνας, πολλὰς δ' ἡδονὰς κτώμενος ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ τοῖς περὶ τὰ τοιαῦτα τόκοις, ἐμμανὴς τὸ πλεῖστον γιγνόμενος τοῦ βίου, διὰ τὰς μεγίστας ἡδονὰς καὶ λύπας νοσοῦσαν καὶ ἄφρονα ἴσχων ὑπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν, οὐχ ὡς νοσῶν, ἀλλ' ὡς ἑκὼν κακὸς, κακῶς δοξάζεται. Τὸ δὲ ἀληθὲς, ἡ περὶ τὰ ἀφροδίσια ἀκολασία, κατὰ τὸ πολὺ μέρος..... καὶ σχεδὸν δὴ πάντα ὁπόσα ἡδονῶν ἀκράτεια καὶ ὄνειδος, ὡς ἑκόντων λέγεται τῶν κακῶν, οὐκ ὀρθῶς ὀνειδίζεται· κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς.

Plato in Timaeo, p. 1085.

(v.)

Ἤδη καὶ περὶ ἁρμονίας ἄν τις καὶ λύρας τε καὶ χορδῶν τὸν αὐτὸν τοῦτον λόγον εἴποι· ὡς ἡ ἁρμονία ἀόρατόν τι καὶ ἀσώματον, καὶ πάγκαλόν τι, καὶ θεῖόν ἐστιν ἐν τῇ ἡρμοσμένῃ λύρᾳ..... ἐπειδὰν οὖν ἢ κατάξῃ τις τὴν λύραν, ἢ διαρρήξῃ τὰς χορδὰς, εἴ τις διισχυρίζοιτο τῷ αὐτῷ λόγῳ ὥσπερ σὺ, ὡς ἀνάγκη ἔτι εἶναι τὴν ἁρμονίαν ἐκείνην, καὶ μὴ ἀπολωλέναι..... καὶ γὰρ οὖν

comme il faut. Il est dans une sorte de phrénésie qui ne lui permet guère de raisonner..... Si l'on considère donc un homme qui a été, la plus grande partie de sa vie, privé de l'usage de la raison, en proie à beaucoup de douleurs de toute espèce, ou livré à des plaisirs dont la vivacité dépend de la véhémence des passions et de l'organisation physique du siège de ces mêmes passions, on aura tort de le croire volontairement méchant, plutôt que de le regarder comme effectivement malade. La vérité est que le plus souvent l'excès, soit dans les jouissances de l'amour, soit dans toute autre sorte de plaisirs, excès que l'on blâme comme une honteuse débauche parce qu'on l'envisage comme volontaire, ne mérite point ce reproche; car personne n'est volontairement méchant. *Platon.*

(V.)

L'on pourrait dire la même chose de l'harmonie d'une lyre, de la lyre elle-même et de ses cordes; que l'harmonie d'une lyre est quelque chose d'invisible, d'incorporel, de très-beau, de divin..... Après qu'on aurait cassé ou coupé par morceaux la lyre, ou qu'on en aurait rompu les cordes, on pourrait soutenir avec ta manière

ὦ Σώκρατες, οἶμαι ἔγωγε καὶ αὐτόν σε τοῦτο ἐντεθυμῆσθαι, ὅτι τοιοῦτό τι μάλιστα ὑπολαμβάνομεν τὴν ψυχὴν εἶναι, ὥσπερ ἐντεταμένου τοῦ σώματος ἡμῶν καὶ συνεχομένου ὑπὸ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ· καὶ τοιούτων τινῶν κρᾶσιν εἶναι καὶ ἁρμονίαν αὐτῶν τούτων τὴν ψυχὴν ἡμῶν, ἐπειδὰν ταῦτα καλῶς καὶ μετρίως κραθῇ πρὸς ἄλληλα. Εἰ οὖν τυγχάνῃ ἡ ψυχὴ οὖσα ἁρμονία τὶς, δῆλον, ὅτι ὅταν χαλασθῇ τὸ σῶμα ἡμῶν ἀμέτρως ἢ ἐπιταθῇ ὑπὸ νόσων καὶ ἄλλων κακῶν, τὴν μὲν ψυχὴν ἀνάγκη εὐθὺς ὑπάρχει ἀπολωλέναι, καίπερ οὖσαν θειοτάτην, ὥσπερ καὶ αἱ ἄλλαι ἁρμονίαι αἵτ' ἐν τοῖς φθόγγοις καὶ ἐν τοῖς τῶν δημιουργῶν ἔργοις πᾶσι.

Plato in Phædone, p. 64.

(*x*.)

Διαβλεψάμενος οὖν ὁ Σωκράτης, ὥσπερ τὰ πολλὰ εἰώθει, καὶ μειδιάσας, δίκαια μέντοι, ἔφη, λέγει Σιμμίας. Εἰ οὖν τις ὑμῶν εὐπορώτερος ἐμοῦ, τί οὐκ ἀπεκρίνατο; καὶ γὰρ οὐ φαύλως ἔοικεν ἁπτομένῳ τοῦ λόγου. Δοκεῖ μέντοι μοι χρῆναι πρὸ τῆς ἀποκρίσεως ἔτι πρότερον Κέβητος ἀκοῦσαι, τί αὖ ὅδε ἐγκαλεῖ τῷ λόγῳ·

de raisonner, qu'il est de toute nécessité que cette harmonie existe encore..... Car toi-même, tu te seras aperçu, je crois, que l'idée que nous nous faisons ordinairement de l'ame revient à peu-près à celle-ci : que notre corps étant composé et tenu en équilibre par le chaud, le froid, le sec et l'humide, notre ame est le rapport de ces principes entre eux, et l'harmonie qui résulte de l'exactitude et de la justesse de leur combinaison. Or, s'il est vrai que notre ame ne soit qu'une harmonie, il est évident que quand notre corps est trop relâché ou trop tendu par la maladie ou par les autres maux, il faut nécessairement que notre ame, toute divine qu'elle est, périsse comme les autres harmonies qui se trouvent dans les instrumens de musique, ou dans tout autre ouvrage d'art.

Platon, traduction *de M. Cousin*, *t.* 1, *p.* 250.

(*x.*)

Socrate promenant ses regards sur nous comme il avait coutume de faire, et souriant : « Simmias a raison, dit-il ; si quelqu'un de vous a plus de facilité que moi à répondre à ses objections, que ne le fait-il ? car il me paraît que Simmias ne nous a pas mal attaqués. Cepen-

ἵνα χρόνου ἐγγενομένου βουλευσώμεθα τί ἐροῦμεν, ἔπειτα δὲ ἀκούσαντας ἢ συγχωρεῖν αὐτοῖς ἐάν τι δοκῶσι προσᾴδειν· ἐὰν δὲ μὴ, οὕτως ἤδη ὑπερδικεῖν τοῦ λόγου.

Plato in Menone, p. 65..

(γ.)

Νὴ τοὺς θεοὺς, ὦ Φαίδων,..... θαυμαςῶς μου ὁ λόγος οὗτος ἀντιλαμβανέται, καὶ νῦν καὶ ἀεὶ, τὸ ἁρμονίαν τινὰ ἡμων εἶναι τὴν ψυχὴν, καὶ ὥσπερ ὑπέμνησε με ῥηθεὶς, ὅτι αὐτῷ μοι ταῦτα προὐδέδοκτο.

Plato in Menone, p. 66.

(Z.)

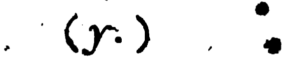
ΣΩΚΡ.—Η οὐχὶ ἐὰν μὲν μᾶλλον ἁρμοσθῇ καὶ ἐπὶ πλέον, εἴπερ ἐνδέχεται τοῦτο γίγνεσθαι, μᾶλλον τε ἂν ἁρμονία εἴη καὶ πλείων· εἰ δ᾽ἧττον τε καὶ ἐπ᾽ ἔλαττον, ἥττων καὶ ἐπ᾽ ἐλάττων;

ΣΙΜΜ. Πανυγε.

ΣΩΚΡ. Η οὖν ἐςι τοῦτο περὶ ψυχὴν, ὡςε καὶ τὸ σμικροτατον

dant il me semble qu'il vaut mieux, avant que de lui répondre, écouter ce que Cébès a aussi à objecter, afin que nous gagnions par là du temps pour penser à ce qu'il faut dire.»

Platon, traduction *de M. Cousin*, *t.* 1, *p.* 251.



Par les dieux, Phédon..... l'objection de Simmias, que notre ame n'est qu'une harmonie, me frappe merveilleusement, et m'a toujours frappé, et elle me fait ressouvenir que moi-même j'avais eu la même pensée autrefois.

Platon, traduction *de M. Cousin*, *t.* 1, *p.* 256.

(z.)

Socrate. — Je demande si quand il y a plus ou moins d'accord dans les élémens de l'harmonie, il n'y a pas plus ou moins d'harmonie ?

Simmias. — Assurément.

Socrate. — Et peut-on dire de l'ame, qu'une ame

μᾶλλον ἑτέραν ἑτέρας ψυχῆς ἐπὶ πλέον καὶ μᾶλλον, ἢ ἐπὶ ἔλαττον καὶ ἧττον, αὐτὸ τοῦτο εἶναι ψυχήν;

ΣΙΜΜ. — Οὐδ' ὅπως τι οὖν.....

ΣΩΚΡ. — Τῶν οὖν τιθεμένων τὴν ψυχὴν ἁρμονίαν εἶναι, τί τις φήσει ταῦτα ὄντα εἶναί ἐν ταῖς ψυχαῖς τήν τε ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν; πότερον αρμονίαν τινὰ αὖ ἄλλην, καὶ ἀναρμοςίαν; καὶ τὴν μὲν ἡρμόσθαι, τὴν ἀγαθὴν, καὶ ἔχειν ἐν αὐτῇ ἁρμονία ουση αλλην ἁρμονίαν; τὴν δὲ ἀναρμοςον αὐτην τε εἶναι, καὶ οὐκ ἔχειν ἐν αὐτῇ ἄλλην;

ΣΙΜΜ. — Δῆλον ὅτι τοιαῦτ' ἄττ' ἂν λέγοι ὁ ἐκεῖνο ὑποθέμενος.....

ΣΩΚΡ. — Η δὲ μήτε μᾶλλον μήτε ἧττον ἡρμοσμένη ἐςιν, ἄτι πλέον ἢ ἔλαττον ἁρμονίας μέτεχειν, ἢ τὸ ἴσον;

ΣΙΜΜ. — Τὸ ἴσον.

ΣΩΚΡ. — Οὐκοῦν ψυχὴ, ἐπειδὰν οὐδεν μᾶλλον οὐδε ἧττον

soit le moins du monde plus ou moins ame qu'une autre ame?

SIMMIAS. — Non, certes; nullement.

. . . .

. . . .

SOCRATE. — Ceux qui disent que l'ame est une harmonie, que diront-ils que sont dans l'ame le vice et la vertu? Diront-ils que c'est là encore de l'harmonie et de la désharmonie? que l'ame vertueuse étant harmonie par elle-même, porte en elle une seconde harmonie? et que l'autre étant toute désharmonie ne produit point d'harmonie?

SIMMIAS. — Les partisans de cette opinion diraient quelque chose de semblable.

. . . .

. . . .

SOCRATE. — Et l'harmonie qui n'est ni plus ni moins d'accord dans toutes ses parties, peut-elle avoir plus ou moins de l'harmonie, ou en a-t-elle également.

SIMMIAS. — Également.

SOCRATE. — Ainsi donc puisqu'une ame n'est ni plus

ἄλλα ἄλλης αὐτο τούτο ψυχή ἐςιν, οὐδε δὴ μᾶλλον, οὐδε ἧττον ἥρμοςαι.

ΣΙΜΜ. — Οὕτω.

Voyez Note XIV, *y*, *aa*. — Note XXIII, *r*.

Plato in Phædone, p. 69.

(*aa.*)

1. Τό δὲ ἤδη χαλεπὸν ἐι τῷ ἀυτῷ τούτῳ ἕκαςα πράττομεν ἢ τρισὶν οὖσιν ἄλλο ἄλλῳ· μανθάνομεν μὲν ἑτέρῳ, θυμούμεθα καὶ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν, ἐπιθυμοῦμεν δ' ἂν τρίτῳ τινὶ τῆς περὶ τὴν τροφὴν καὶ γέννησιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά.

Plato, de republ., l. IV.

2. Ἔιπομεν πολλάκις ὅτι τρία ψυχῆς τριχῆ ἐν ἡμιν εἴδη κατῳκῖσθαι. Τυγχάνει δ' ἕκαςον κινήσεις ἔχον..... διὸ φυλακτέον ὅπως ἂν ἔχωσι τὰς κινήσεις πρὸς ἄλληλα συμμέτρως.

Plato in Timæo, p. 1087.

3. Plato triplicem finxit animam, cujus principatum,

ni moins ame qu'une autre, elle n'est ni plus ni moins d'accord qu'une autre.

SIMMIAS. — Ni plus ni moins.

Platon, traduction *de M. Cousin*, *t*. 1, *p*. 266.

(*aa*.)

1 Ce qui est véritablement difficile, c'est de décider si ce sont dans l'homme trois principes différens, ou si c'est le même principe qui connaît, qui s'irrite, qui se porte vers le plaisir attaché à la nourriture, à la conservation de l'espèce, et vers les autres plaisirs de cette nature.

Platon, traduction *de l'abbé Grou*, *p*. 238.

2. Nous avons déjà dit souvent qu'il y a au dedans de nous-mêmes trois ames distinctes, chacune d'une espèce différente, et ayant chacune des mouvemens qui lui sont particuliers...... C'est pourquoi on doit faire en sorte que leurs différens mouvemens soient en harmonie les uns avec les autres. *Platon*.

3. Platon, son maître, divise l'ame en trois parties,

id est rationem in capite, sicut in arce, posuit : duas partes separare voluit, iram et cupiditatem, quæ locis disclusit : iram in pectore, cupiditatem inter præcordia locavit. (V. *id. Platonis Timæum, p.* 1073. *ed. Francofurt.*)

Cicer., Quæst. Tuscul., l. 1, *p.* 326.

4. Πυθαγόρας, Πλάτων..... διμερῆ τὴν ψυχήν· τὸ μὲν γὰρ ἔχει λογικὸν· τὸ δὲ ἄλογον. Κατὰ δὲ τὸ προσεχὲς καὶ ἀκριβὲς τριμερῆ· τὸ γὰρ ἄλογον διαιροῦσιν εἴς τε τὸ θυμικὸν καὶ ἐπιθυμητικόν.

Plutarch., de placit. philosoph., p. 623.

(*bb.*)

Voyez Note XXIII, *f.*

(*cc.*)

1. Οἱ (κύκνοι) ἐπειδὰν αἴσθωνται ὅτι δεῖ ἀυτους ἀποθανεῖν, ᾄδοντες καὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ, τοτὲ δὲ πλεῖςα καὶ μάλιςα ᾄδουσι, γεγηθότες ὅτι μέλλουσι παρὰ τὸν θεὸν ἀπιέναι οὗπερ εἰσι θεράποντες.... Οὐδὲ ἀυτὴ ἥ τε ἀηδὼν καὶ χελιδὼν καὶ ὁ ἔποψ

dont la principale, savoir, la raison, se tient dans la tête, comme dans un lieu éminent d'où elle doit commander aux deux autres, qui sont la colère et la concupiscence, toutes deux logées à part, la colère dans la poitrine, la concupiscence au dessous.

Cicéron, traduction *de d'Olivet, p. 73, l. 1.*

4. Pythagore et Platon, d'après une division plus générale, distinguent dans l'ame deux parties, l'une raisonnable, l'autre irraisonnable. Mais dans un sens plus strict et plus exact, ils lui donnent trois parties, et subdivisent l'ame irraisonnable en concupiscible et irascible. *Plutarque.*

(*bb*.)

Voyez Note XXIII, *f*.

(*cc*.)

1. Les cygnes, quand ils sentent qu'ils vont mourir, chantent encore mieux ce jour-là qu'ils n'ont jamais fait, dans leur joie d'aller trouver le dieu qu'ils servent..... De même le rossignol, l'hirondelle ou la hupe, dont on

ὃν δὴ φασὶ διὰ λύπην θρηνοῦντα ᾄδειν. Ἀλλ' οὔτε ταῦτά μοι φαίνεται λυπούμενα ᾄδειν, οὔτε οἱ κύκνοι· ἀλλ' ἅτε, οἶμαι, τοῦ Ἀπόλλωνος ὄντες, μαντικοί τε εἰσι καὶ προειδότες τὰ ἐν ᾅδου ἀγαθὰ, ᾄδουσί τε καὶ τέρπονται ἐκείνην τὴν ἡμέραν διαφερόντως ἢ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ.

Plato in Phædone, p. 64.

2. Νῦν δὲ εὖ ἴστε ὅτι παρ' ἄνδρας τε ἐλπίζω ἀφίξεσθαι ἀγαθούς· καὶ τοῦτο μὲν οὐκ ἂν πάνυ διισχυρισαίμην· ὅτι μέντοι παρὰ θεοὺς δεσπότας πάνυ ἀγαθοὺς ἥξειν, εὖ ἴστε, ὅτι, εἴπερ τι ἄλλο τῶν τοιούτων, διισχυρισαίμην ἂν καὶ τοῦτο.—*Voyez* Note XIV, *a, k, u, y.*

Plato in Phædone, p. 48.

3. Ἀλλά μοι δῆλον ἐστι τοῦτο, ὅτι ἤδη τεθνάναι καὶ ἀπηλλάχθαι πραγμάτων βέλτιον ἦν μοι. Διὰ ταυτὶ καὶ ἐμὲ οὐδαμοῦ ἀπέτρεψε τὸ σημεῖον, ἡ εἰωθυῖα μοι μαντικὴ τοῦ δαιμονίου, ἐν μὲν τῷ πρόσθεν χρόνῳ παντὶ πάνυ πυκνὴ ἀεὶ ἦν καὶ πάνυ ἐπὶ σμικροῖς ἐναντιουμένη, εἴ τι μέλλοιμι μὴ ὀρθῶς πράξειν.

Plato, in apologiâ Socratis, p. 31.

dit que le chant est une complainte. Mais je ne crois pas que ces oiseaux chantent de tristesse, ni les cygnes non plus; je crois plutôt qu'étant consacrés à Apollon, ils sont devins, et que, prévoyant le bonheur dont on jouit dans l'autre monde, ils chantent et se réjouissent ce jour là plus qu'ils n'ont jamais fait.

Platon.

2. Il faut que vous sachiez que j'ai l'espoir de m'y réunir bientôt (*dans l'autre monde*) à des hommes vertueux, sans toutefois pouvoir l'affirmer entièrement; mais pour y trouver des dieux amis de l'homme, c'est ce que je puis affirmer, s'il y a quelque chose en ce genre dont on puisse être sûr.

Platon, traduction *de M. Cousin*, *t.* 1, *p.* 198.

3. Il est clair pour moi que mourir dès à présent, et être délivré des soins de la vie, était ce qui me convenait le mieux. Aussi la voix céleste (qui n'a cessé de se faire entendre à moi dans tout le cours de ma vie, qui, dans les moindres occasions, n'a jamais manqué de me détourner de tout ce que j'allais faire de mal) s'est tue aujourd'hui.

Platon, traduction *de M. Cousin*, *t.* 1, *p.* 116 et 120.

4. Ἐγὼ δὲ δὴ τίνος ὑμῖν ἀντιτιμήσομαι; ..... ἀλλὰ δὴ φυγῆς τιμήσομαι; ἴσως γὰρ ἄν μοι τούτου τιμήσετε. Πολλὴ μὲν τ' ἄν με φιλοψυχία ἔχοι, ὦ ἄνδρες αθηναῖοι, εἰ οὕτως ἀλόγιςος εἰμι ὥςτε μὴ δύνασθαι λογίζεσθαι..... Καλὸς ἄν μοι ὁ βίος εἴη; ἐξελθόντι τηλικῷ δε ἀνθρωπῳ, ἄλλην ἐξ ἄλλης πόλεως ἀμειβομένῳ καὶ ἐξελαυνομένῳ ζῆν.

Plato, in apologiâ Socratis, p. 27.

5. Νὴ τὸν κύνα, ὡς ἐγῷμαι, πάλαι ἂν ταῦτα τὰ νεῦρα τε καὶ τὰ ὀςᾶ ἢ περὶ Μέγαρα ἢ Βοιωτοὺς ἦν, ὑπο δόξης φερόμενα τοῦ βελτίςου, εἰ μὴ δικαιότερον ᾤμην καὶ κάλλιον εἶναι πρὸ τοῦ φεύγειν τε καὶ ἀποδιδράσκειν, ὑπέχειν τῇ πόλει δίκην ἣν τιν' ἂν τάττῃ.

Plato in Phædone, p. 73.

6. Ισως τοινυν ταύτην οὐκ ἄλογον, μὴ πρότερον αὑτον ἀποκτιννύναι δεῖν, πρὶν ἀνάγκην τινὰ ὁ θεὸς ἐπιπέμψῃ, ὥσπερ καὶ τὴν νῦν ἡμῖν παροῦσαν.

Plato in Phædone, p. 47.

4. Et moi, de mon côté, à quelle peine me condamnerai-je ?.... Me condamnerai-je à l'exil ? Peut-être y consentiriez-vous. Mais il faudrait que l'amour de la vie m'eût bien aveuglé, Athéniens..... En vérité ce serait une belle vie pour moi, vieux comme je suis, de quitter mon pays, d'aller errant de ville en ville, et de vivre comme un proscrit !

Platon, traduction *de M. Cousin*, *t.* 1, *p.* 108. *et* 111.

5. Socrate. — Depuis long-temps ces muscles et ces chairs (*ma personne*) seraient à Mégare ou en Béotie si j'avais cru que cela fût mieux, et si je n'avais pas pensé qu'il était plus juste et plus beau de rester ici pour subir la peine à laquelle la patrie m'a condamné, que de m'échapper et de m'enfuir comme un esclave.

Platon, traduction *de M. Cousin*, *t.* 1, *p.* 279.

6. Sous ce point de vue, il n'est donc pas déraisonnable de dire que l'homme ne doit pas sortir de la vie avant que Dieu ne lui envoie un ordre formel comme celui qu'il m'envoie aujourd'hui.

Platon, traduction *de M. Cousin*, *t.* 1, *p.* 196.

7. Ὦ Κρίτων, ἔφη, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρυόνα· ἀλλὰ ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε.

Plato in Phædone, p. 87.

8. Cato sic abiit à vitâ, ut causam moriendi nactum se esse gauderet; vetat enim dominans ille nobis Deus injussu hinc nos suo demigrare. Cùm verò causam justam Deus ipse dederit, ut tunc Socrati, nunc Catoni, sæpè multis; næ ille medius fidius, vir sapiens lætus ex his tenebris in lucem illam excesserit (*).

Cicer., Quæst. Tuscul., l. 1, p. 350.

(*) Cicéron donne dans ce passage une idée exacte de la doctrine de Platon sur le suicide. Loin de le blâmer, en général, ce philosophe en fait un devoir toutes les fois que des motifs tels que ceux qui ont déterminé Socrate ou Caton se présentent à l'esprit avec ce degré de clarté et de conviction que Socrate et son école appelaient, dans leur langage mystique, la voix intérieure du génie accordé par la Providence à chaque homme pour lui servir de gardien et de guide. — *V.* ci-dessus, *cc.*

Quant à l'*immortalité de l'ame*, dont on a cru voir une démonstration dans ce dialogue du Phaidon, elle n'est dans le système

7. Criton, dit-il (*Socrate*), nous devons un coq à Esculape (*a*) ; n'oublie pas d'acquitter cette dette.

Platon, Traduction *de M. Cousin*, *t.* 1, *p.* 322.

(*a*) En reconnaissance de la guérison de la maladie de la vie actuelle.

Note du Traducteur.

8. Caton est mort dans une telle situation d'esprit que c'était pour lui une joie d'avoir trouvé l'occasion de quitter la vie; car on ne doit point la quitter sans l'ordre exprès de ce Dieu qui a sur nous un pouvoir souverain. Mais quand lui-même il nous en fait naître un légitime sujet, comme autrefois à Socrate, comme à Caton, et souvent à bien d'autres : un homme sage doit en vérité sortir bien content de ces ténèbres pour gagner le séjour de la lumière.

Cicéron, traduction *de M. d'Olivet*, *t.* 1, *p.* 131.

---

de Platon que l'*indestructibilité de l'univers : c'est*, ainsi qu'il fait dire à Socrate, *l'immortalité des rossignols et des cygnes* (*Voyez* ci-dessus, *n.°* 1). En général, aussi long-temps que la révélation n'est pas venue éclairer la raison, la philosophie des payens n'a jamais su distinguer la *création* de la *formation* : *finir* n'était que *changer d'état* : *immortalité* ne signifiait que *non anéantissement*. *Rentrer après la mort au sein de la divinité*, se réduit

Note XXV.

(a.)

Τὸ δὲ δὴ καὶ θεοσεβεῖς νομιζειν..... τούς ἐρήμους γυναικῶν σφόδρα ἐναντιουται ταις κοιναις ὑπολήψιν. Ἄπαντες γὰρ τῆς δεισιδαιμονίας ἀρχηγούς οἴονται τὰς γυναῖκας· αὗται δε καὶ τοὺς ἄνδρας προκαλοῦνται πρὸς τὰς ἐπιπλέον θεραπείας τῶν θεῶν, καὶ ἑορτὰς, καὶ ποτνιασμοὺς. Σπανιον δ'εἴ τὶς ἀνὴρ καθ' αὑτον ζῶν εὑρισκεται τοιοῦτος. — *Voyez* Note XXIII, *c.*

Strabo geograph., l. VII, 456.

---

dans la phrase de Socrate à *rentrer dans la masse de l'univers. Voyez* Note XIV, *c.* 5; *y; z*—Note XXIII, *f*, 8, 9; *m; r; s; t; u; v; aa; cc.*

C'est dans ce sens qu'il dit être sûr de passer après sa mort au séjour de la divinité, mais qu'il n'est pas aussi sûr d'y rencontrer les honnêtes gens morts avant lui qui doivent s'y trouver, et dont la société lui serait très agréable (*Voy.* ci-dessus, *cc.* 2.). Cela veut dire qu'il ignorait si dans le nouvel état où les hommes, après leur mort, *rentrent dans la masse de l'univers,* ils conservent leur identité personnelle et la *faculté de se reconnaître les uns les autres.*

Note XXV.

(a.)

Cette vérité fait la base de l'observation suivante, d'ailleurs inexacte et exagérée, que rapporte Strabon. Que les célibataires, dit-il, soient encore considérés comme des hommes religieux.... C'est une opinion absolument opposée aux opinions communes, tout le monde s'accordant à regarder les femmes comme auteurs de la dévotion. Car ce sont elles qui engagent les hommes à fréquenter les cérémonies religieuses, à célébrer des fêtes à l'honneur des dieux, ainsi qu'à pratiquer tous les autres actes de religion et de piété; et l'on voit rarement s'y livrer les hommes qui ne vivent pas sous l'influence des femmes (*). *Strabon.*

C'est donc à tort que, sur cet article comme en bien d'autres, les néo-platoniciens et, d'après eux, les philosophes modernes, prêtent à Platon des idées qui ne tirent leur origine que de cette sublime religion qui fit disparaître à la fois les erreurs du panthéisme et les impiétés de l'idolâtrie.

(*) Quoique dans un sens outré, ce passage de Strabon ne reconnaît pas moins les services rendus en tout temps par les femmes à la religion : mérite dont on trouve les plus grands éloges

(*b.*)

Ἐπειδάν τις ἐγγύς ῇ τοῦ οἰεσθαι τελευτήσειν, εἰσέρχεται αὐτῷ δέος καὶ φροντὶς περὶ ὧν ἔμπροσθεν οὐκ εἰσῄει. Οἵ τε λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν ἐν ᾅδου, ὡς τὸν ἐνθάδε ἀδικήσαντα δεῖ ἐκεῖ διδόναι δίκην, καταγελώμενοι τέως, τότε δὴ στρέφουσιν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν, μὴ ἀληθεῖς ὦσι. Καὶ αὐτὸς, ἤτοι ὑπὸ τῆς τοῦ γήρως ἀσθενείας, ἢ καὶ ὥσπερ ἤδη ἐγγυτέρω ὢν τῶν ἐκεῖ, μᾶλλόν τι καθορᾷ αὐτά. Ὑποψίας δ' οὖν καὶ δείματος μεστὸς γίνεται· καὶ ἀναλογίζεται ἤδη καὶ σκοπεῖ εἴ τινά τι ἠδίκηκεν. Ὁ μὲν οὖν εὑρίσκων ἑαυτοῦ ἐν τῷ βίῳ πολλὰ ἀδικήματα, καὶ ἐκ τῶν ὕπνων, ὥσπερ οἱ παῖδες, θαμὰ ἐγειρόμενος, δειμαίνει, καὶ ζῇ μετὰ κακῆς ἐλπίδος· τῷ δὲ μηδὲν ἑαυτῷ ἄδικον ξυνειδότι ἡδεῖα ἐλπὶς ἀεὶ πάρεστι καὶ ἀγαθὴ γηροτρόφος, ὡς καὶ Πίνδαρος λέγει.

Plato, de republ. I, p. 573.

à chaque page des écrits des Saints Pères. L'Église elle-même paraît avoir voulu en consacrer le souvenir, lorsque, dans ses prières, elle les nomme le *sexe dévot*, par antonomase : *pro devoto femineo sexu.* (Voyez l'excellent ouvrage de M. le comte Grégoire, ancien évêque de Blois, *De l'influence du christianisme sur la condition des femmes.*)

(*b*.)

Quand on approche du terme de la vie, on a des craintes et des inquiétudes sur des choses qui ne faisaient nulle peine auparavant; ce qu'on raconte des enfers et des supplices qui y sont préparés aux méchans, revient alors à l'esprit. On commence à appréhender que ces discours, qu'on avait jusque-là traités de fables, ne soient autant de vérités : soit que cette appréhension vienne de la faiblesse de l'âge, soit que l'ame voie alors ces objets plus clairement à cause de leur proximité. On est donc plein de soupçons et de frayeur. On repasse sur toutes les actions de sa vie, pour voir si on n'a fait tort à personne. Celui qui, dans l'examen de sa conduite, la trouve pleine d'injustices, tremble, se laisse aller au désespoir; souvent pendant la nuit la frayeur le réveille en sursaut comme les enfans. Mais celui qui n'a rien à se reprocher vit dans une douce espérance; car, comme dit très bien Pindare, l'espérance, qui gouverne à son gré l'esprit flottant des hommes, sert d'aliment et de soutien à la vieillesse de ceux qui ont mené une vie pure et exempte de crimes.

Platon, traduction *de l'abbé Grou*, *t.* 1, *p.* 10.

(c.)

Τὴν δὲ δεισιδαιμονίαν καὶ μηνύει τοὔνομα, δόξαν ἐμπαθῆ καὶ δέους ποιητικὴν ὑπόληψιν οὖσαν ἐκταπεινοῦντος καὶ συντρίβοντος τὸν ἄνθρωπον, ὄιο μενον μὲν εἶναι θεοὺς, εἶναι δὲ λυπηροὺς καὶ βλαβερούς.

Plutarch, de superstit., p. 653.

(c.)

La superstition, comme l'indique son nom, est une opinion vive et forte qui trouble l'imagination, et imprime dans l'ame une frayeur accablante. Elle croit qu'il existe des dieux, mais elle les représente comme des êtres malfaisans et nuisibles.

Plutarque, traduction *de l'abbé Ricard, t.* II, *p.* 306.



ESSAI

SUR LA

PSYCHOLOGIE,

COMPRENANT

LA THÉORIE DU RAISONNEMENT ET DU LANGAGE,

L'ONTOLOGIE, L'ESTHÉTIQUE ET LA DICÉOSYNE.

> Τὰ μὲν τεκμηρίοις σαφέσι παρ' αὐτῆς τῆς φύσεως ἐκμαθών· τὰ δὲ καὶ δόξῃ μετὰ λόγου τὸ εἰκὸς ἀπὸ τῆς νοήσεως ϛοχαζόμενος.
>
> *Ocell. Lucan. De nat. univ.* l. 1.



PARIS,

REY ET GRAVIER, QUAI DES AUGUSTINS, N.° 55;

J. P. AILLAUD, QUAI VOLTAIRE, N.° 11.

1826.

